



تکمیلُ الامانی

شرح اُردو

مختصر المعانی

جلد اول - جلد ثانی

تألیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذ حدیث و العلوم دیوبند

قدیمی گنج خانہ

مقابل آرا فراغ - کراچی



تکمیل الامانی

شرح اردو

☆ مختصر المعانی ☆

جلد اول

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب اسکرودوی، استاذ حدیث دارالعلوم (وقف دیوبند)

ناشر

مقابل
میدی کتب خانہ - آرام باغ - کراچی

حق اشاعت

Maklaba Al-Blagh
DEOBAND-247554 (U.P.)

۲۲۷۵۵۴
مکتبہ البلاغ دیوبند

Ref.....

Dated.....

۷۸۶

دارالعلوم جلیل احمد سکس روڈی راستہ ذریعہ دفتر دارالعلوم وقف دیوبند نے انہی تالیفات
تکمیل الہامی سہم اور حقوق المعانی موجد سی انڈیا میں اپنے مکتبہ البلاغ دیوبند کے شائع کی ہیں
اب میں نے پاکستان میں مذکورہ بالا کتاب کی دوسری جلدوں کے حجم دائمی حقوق مجاہدت در سالت
جانب سہم کو چھ ماہ قیدی مکتب خانہ آرام باغ کراچی کو دے دیئے ہیں اور اس سلسلہ کی
اساتذہ افضل ان سے رجوع کر رہا ہے میں نے پاکستان میں کسی اور ادارہ سے ان دونوں
کتابوں کی مجاہدت در سالت کے سلسلہ میں کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے لہذا اس سلسلہ کی
ان کتابوں کے تمام حقوق اشاعت پاکستان میں ہمیشہ قیدی مکتب خانہ
کراچی کو حاصل رہیں گے یہ معاہدہ میرے استاد ذیال حضرت مولانا خورشید عالم صاحب مدظلہ
نائب امین وقف دارالعلوم دیوبند کے توسط سے طے پایا ہے

محمد علی
۹-3-16

خورشید
۹-3-96

قدیمی کتب خانہ
آرام باغ - کراچی
QADIMI KUTUB KHANA
ARAMBAGH, KARACHI-1

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۱۰	ذکر مسند الیہ	۶	آغاز درس سے پہلے کی چند باتیں
۲۱۳	تعریف مسند الیہ بالا ضمار	۱۲	مختصر المعانی کا خطبہ
۲۱۷	بالعلمیۃ	۲۱	تلخیص المفتاح کا خطبہ
۲۲۵	بالموصولیۃ	۲۲	حمد کی تحقیق
۲۳۵	بالاشارۃ	۲۷	صلوۃ کی تحقیق
۲۴۲	باللام	۳۱	تلخیص المفتاح کی تالیف کی وجہ
۲۵۸	بالاضافت	۴۷	مقدمہ علم اور مقدمہ کتاب کی تحقیق اور ان میں فرق
۲۶۲	تثکیر مسند الیہ	۵۰	فضاحت اور بلاغت کی تعریف اور اس کی تقسیم
۲۶۹	وصف	۵۵	فضاحت فی المفرد کی تعریف
۲۷۳	توکید	۶۷	فی الکلام
۲۷۶	بیان	۸۴	فی المتکلم
۲۷۸	ابدال	۸۷	بلاغت فی الکلام کی تعریف
۲۸۱	عطف	۱۰۷	فی المتکلم
۲۹۱	تعقیب مسند الیہ بغیر الفصل	۱۱۵	الغن الاوّل فی علم المعانی
۲۹۲	تقدیم مسند الیہ	۱۲۱	تقسیم الکلام
۲۹۶	انا قلت	۱۲۸	صدق اور کذب کی تفسیر
۳۲۳	تاخیر مسند الیہ	۱۴۲	احوال اسناد خبری
۳۵۸	التفات	۱۶۲	اسناد حقیقی
۳۶۷	تعلقی مآلہب بغیر ما یرقب	۱۶۸	اسناد مجازی
۳۷۰	رد السائل بغیر ما یتطلب	۲۰۱	احوال مسند الیہ
۳۷۲	القلب	۲۰۲	حذف مسند الیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تصدیق و توثیق

استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب مدظلہ استاذ حدیث

و ناسب مہتمم دارالعلوم (وقف) دیوبند

مختصر المعانی درس نظامی کی مشہور کتاب ہے جو علوم ثلاثہ معانی، بیان، بدیع سے متعلق ہے اور ان علوم ثلاثہ کے حصول کے بغیر کوئی بھی مستکمل کلام فصیح و بلیغ پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہو گا کہ کلام الہی کی فصاحت و بلاغت جو درجہ اعجاز کو پہنچی ہوئی ہے اس کا ادراک بھی صحیح طور پر مذکورہ علوم ثلاثہ کے حصول کے بغیر ناممکن ہے۔

اسی لئے درس نظامی میں اس کتاب کو ایک خاص مقام حاصل ہے مگر یہ کتاب مفید ہونے کے ساتھ ساتھ طلبہ کیلئے مشکل بھی سمجھی جاتی ہے اور تلاش بسیار کے باوجود اسکی متبادل کوئی آسان ایسی جامع کتاب آج تک میسر نہ آ سکی۔ اسلئے اس کتاب کی ایسی شرح کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی جو اس کے جملہ مباحث کو سہل انداز میں حل کر دے اور اصل کتاب کے مناسب بھی ہو۔

مگر یہ کام آسان نہیں تھا کیونکہ اس کے لئے باصلاحیت اور تجربہ کار مدرس کی ضرورت تھی۔ مجدداً وقف دارالعلوم کے ایک مایہ ناز استاذ محترم مولانا جمیل احمد صاحب نے اس خدمت کو انجام دیا جس میں موصوف نے بامعاورہ اردو ترجمہ کے ساتھ مذکورہ مسائل کی مفصل تشریح فرمائی اور بیان کردہ امثلہ کی وضاحت کرتے ہوئے مثل لہ کے ساتھ انکی مطابقت بھی سہل انداز میں فرمائی جو انتہائی مشکل کام تھا مگر موصوف نے جس طرح اس ضرورت کو پورا کیا ہے اس کو دیکھ کر تسلی مسرت ہوئی۔ فخر اہ الشریعہ الجزائر۔

میں نے شرح کے مختلف حصوں کا مطالعہ کیا اور انکو صحیح و مستند اور معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید پایا۔ حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس شرح کو عوام و خواص میں شرف قبولیت سے سرفراز فرمائیں اور معلم و متعلم دونوں کے لئے مفید اور شارح موصوف کے لئے موجب اجر عظیم بنائیں۔ آمین۔

خورشید عالم

خادم شعبہ تدریس وقف دارالعلوم دیوبند

۱۴۱۵ھ

محکم دلائل

عارف باللہ حضور مولانا قاری صلیق احمد صلی اللہ علیہ وسلم کا تہم
شیخ الحدیث و ناظم جامعہ عربیہ ستورا (باندہ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حَمْدًا وَتَضَلُّعًا عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

علامہ مفت ازانی کی کتاب مختصر المعانی فن بلاغت کی معرکہ الآراء کتاب ہے جو درس نظامی کا جزو الملک ہے۔ درس نظامی کا کوئی مدرسہ ایسا نہیں جس میں یہ کتاب داخل درس نہ ہو۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے بغیر استدلال کامل نہیں ہوتا۔ الشرباک نے مصنف کے اخلاص کی برکت سے اس کو مقبولیت تامہ عطا فرمائی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا بھی اعتراف ہے کہ درس نظامی کی مشکل ترین کتابوں میں اس کا شمار ہے۔ اس کی مختلف شروح ہونے کے باوجود کم حق اس کا سمجھنا اور سمجھانا آسان نہیں۔ ایک مدت سے طلبہ کا امر تھا شرح جامی کی شرح سے اب فراغت ہو رہی ہے۔ اس کے بعد مختصر کی بھی شرح ہو جائے تو طلبہ کے لئے بڑی سہولت حاصل ہو جائے۔ خصوصاً احقر کے بڑے لڑکے حبیب احمد سلمہ کو اس پر بہت امر ارادہ۔ احقر کا حال جاننے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ کتنی مشغولی رہتی ہے اور شرح جامی کس حال میں پوری کی ہے۔ ان کا امر ارادہ احقر کا اعتذار چل ہی رہا تھا کہ یہ خوشخبری سنی کہ مگر جناب مولانا جمیل احمد مدظلہ مدرس دارالعلوم وقف دیوبند نے اسکی شرح مکمل کر دی ہے اور تخیل الامانی کے نام سے وہ بہت جلد منصفہ شہود پر آنے والی ہے۔ اس سے بڑی مسرت ہوئی کہ اس کے اہل سے اشتہار نے یہ کام لیا۔ موصوف کو الشرباک نے درسیات میں بہت عبور عطا فرمایا ہے۔

اس کے علاوہ بھی قوت الاخیار شرح نورالانوار، فیض سبحانی شرح منتخب حسامی، اشرف الہدایہ شرح ہدایہ۔ درس طحاوی شرح طحاوی طبع ہو کر قبول مام مام حاصل کر چکی ہیں۔ دل سے دعا ہے کہ الشرباک ان کی ہر کتاب کو مفید عام و خاص بنائے اور مزید توفیق عطا فرمائے۔

صدیق احمد

خادم جامعہ عربیہ ستورا باندہ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش نظر کتاب ”مختصر المعانی“ تین علوم پر مشتمل ہے (۱) علم معانی (۲) علم بیان (۳) علم بدیع — اس کتاب کا ایک متن ہے جس کا نام تلخیص المفتاح ہے۔ اور یہ خود اسکی شرح ہے اور مطول کی تلخیص ہے۔

چونکہ ہر علم کو شروع کرنے سے پہلے مقدمہ کے طور پر چند چیزوں کا جاننا ضروری ہوتا ہے اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ آپ کے سامنے پہلے ان علوم ثلاثہ کی تعریفات، موضوعات، اغراض، اور تدوین کو ذکر کر دیں اور مذکورہ دونوں کتابوں (تلخیص المفتاح، مختصر المعانی) کے مصنفین کے احوال ذکر کر دیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ معانی، معنی کی جمع ہے جس کے معنی مقصود اور مراد کے ہیں۔ اور اصطلاح میں معانی اس علم کا نام ہے جس سے عربی لفظ کے وہ حالات معلوم ہوتے ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ علامہ سکاک نے فرمایا ہے کہ معانی بلغاء کے کلام کی تراکیب کے خواص کے متبع کو کہتے ہیں تاکہ ان خواص کو جان کر کلام کو مقتضی حال کے مطابق کیا جاسکے۔

علم معانی کا موضوع ہے بلغاء کی تراکیب اس حیثیت سے کہ وہ مقتضی حال کے مطابق ہوں اور غرض و غایت ہے کلام کو مقتضی حال کے مطابق مرکب کرنے میں خطا واقع ہونے سے بچنا۔ اس علم کی تدوین کے سلسلہ میں تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اس علم سے متعلق جعفر بن یحییٰ برمکی متوفی ۱۸۷ھ نے چند اصول لکھے۔ مگر یہ اصول کسی کتاب میں مذکور نہیں ہیں۔ اس کے بعد عمرو بن بحر بن محبوب اصغہانی متوفی ۲۵۵ھ جن کی کنیت ابو عثمان ہے، اور آپ حافظ کے ساتھ مشہور ہیں انھوں نے اس فن کو باقاعدہ مرتب اور مدون کیا ہے چنانچہ بعض حضرات نے علم معانی کا مدون اول انھیں کو قرار دیا ہے۔ اور اس فن میں ان کی ”البیان والتبيين“ بنیادی کتاب شمار کی جاتی ہے۔ اس کے بعد شیخ ابو بکر مبد القاهر بن عبد الرحمن جرجانی متوفی ۳۷۰ھ نے تمام مباحث کو یکجا کر دیا ہے۔ اس کے بعد ابو یعقوب یوسف بن محمد سکاک متوفی ۵۸۰ھ کا دور ہے آپ نے مایہ ناز کتاب ”در مفتاح العلوم“ تالیف فرمائی جو تین قسموں پر مشتمل ہے اور تین اقسام علم بلاغت

کے فنون ثلاثہ (معانی، بیان، بدیع) کے لئے مخصوص ہے۔

(علم بیان) بیان باب معنی سے آتا ہے اس کے معنی ہیں ظاہر ہونا، واضح ہونا۔ بیان اس فصیح گفتگو کو بھی کہتے ہیں جس کے ذریعہ مافی الضمیر کو ادا کیا جاسکے۔ علماء بلاغت کی اصطلاح میں علم بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک مفہوم کو متعدد طرق سے ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس طریقہ پر کہ ان طرق میں بعض طرق دوسرے بعض کے مقابلہ میں معنی مرادی پر دلالت کرنے میں اعلیٰ اور اوضح ہوں۔ یہ طرق خواہ بطور کنایہ ہوں یا بطریق معجاز یا بطریق تشبیہ یا بطریق استعارہ ہوں۔

موضوع وضوح و خفاء کے اعتبار سے الفاظ و عبارات اس علم کا موضوع ہیں۔

غرض و غایت ایک مفہوم کو مختلف طریقوں سے ادا کرنے کے ڈھنگ کو جاننا اس علم کی غرض و غایت ہے۔

تدوین اس فن کے مدونین میں سیمویہ، غلیل بن احمد بصری اور ابو عبیدہ معمر بن مثنیٰ خمیس متوفی ۱۸۸ھ کا نام آتا ہے۔ آخر الذکر نے اس فن میں ایک جامع کتاب ”مجاز القرآن“ کے نام سے لکھی ہے جس میں اسالیب قرآن کے جملہ انواع کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسرا دور ابو علی محمد بن حسن ماتمی متوفی ۳۸۸ھ کا ہے جنھوں نے ”سر الصناعت و اسرار البلاغۃ“ تحریر فرما کر اس فن کا بڑی حد تک حق ادا کیا ہے۔ اسی دور کے عالم شمس المعانی قابوس بن دشملیگمقتول ۳۸۸ھ نے ”کمال البلاغۃ“ لکھ کر اس فن کی بڑی خدمت کی ہے۔ ان حضرات کے بعد ابوالحسن محمد بن الطاہر شریف رضی موسوی متوفی ۳۸۸ھ نے زیر بحث علم سے متعلق دو کتابیں لکھیں ایک تلخیص البیان عن مجازات القرآن، دوسری مجازات النبویہ جن میں قرآن و حدیث کے استعارات بدیہ و اسرار لطیفہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جامع اور مختصر اقوال سے گفتگو کی گئی ہے۔ ابو منصور عبد الملک بن محمد ثعالبی متوفی ۳۸۸ھ کی ”سحر البلاغۃ و اسرار البراعۃ“ بھی اس فن کی عمدہ کتاب ہے، شیخ ابوبکر عبد القاسم بن عبد الرحمن جرمانی متوفی ۳۸۸ھ کی ”اسرار البلاغۃ“ اور علامہ جبار اللہ زعفرانی کی ”اساس البلاغۃ“ بھی اس فن کی شہرہ آفاق کتابیں ہیں۔ (ظفر المصلین)

علم بدیع بدیع، فصیح کے وزن پر ہے معنی انوکھا، نواچھا، بدیع الٹائی سے مشتق ہے معنی ہیں کسی چیز کو بلا نمونہ ایسا دکرنا۔ اسی معنی کے اعتبار سے لفظ بدیع اسماء حسنیٰ میں سے ہے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”بدیع السموات والارض“ علماء بلاغت کی اصطلاح میں بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعے خمیں کلام کے ایسے طرق و ضوابط معلوم ہوں جن کا اعتبار کلام کے فصیح و بلیغ ہونے

کے بعد ہوتا ہے۔ موضوع مذکورہ حیثیت کے ساتھ تراکیب بلغار اس علم کا موضوع ہے۔ غرض فیض
 اور بلیغ کلام میں زیادہ حسن پیدا کرنے کے طرق معلوم کرنا۔ (مقدوسین) فن بدیع میں جو کتاب
 سب سے پہلے تالیف ہوئی وہ امیر المومنین ابو العباس المرتضیٰ باللہ عبد اللہ بن المعتز المتوکل علی اللہ متوفی
 ۳۶۸ھ کی کتاب "البدیع" ہے جس کو کسی جرمن سوسائٹی نے شائع بھی کر دیا ہے۔ امیر موصوف ہی نے اس
 فن کو ایجاد کیا ہے اور موصوف ہی نے یہ نام تجویز کیا ہے۔ منقول ہے: "ان اول من اخترع البدیع
 دسما بہذا الاسم عبد اللہ بن المعتز" سب سے پہلے اس علم کو ایجاد کرنے والے اور اس نام کے ساتھ
 موسوم کرنے والے یہ ہی عبد اللہ بن المعتز ہیں۔ خود موصوف نے آغاز کتاب میں لکھا ہے "ما جمع قلبی فنون
 البدیع" مجھ سے پہلے کسی نے فنون بدیع کو جمع نہیں کیا ہے۔ موصوف کی یہ کتاب علم بدیع کی ستوں انواع پر
 مشتمل ہے۔ اس کے بعد قدامہ بن جعفر متوفی ۳۸۶ھ نے تیرہ انواع کا اضافہ کر کے ان کو تیس تک پہنچا دیا
 ہے اس فن میں آپ کی کتاب "نقد الشعر" ہے جس میں قیاس، حد، وصفت، رسم وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے موصوف
 کی دوسری کتاب "نقد الشعر" ہے جس میں مدح، اسباب جودت شعر، وزن قافیہ، ترصیح، مبالغہ وغیرہ کا ذکر
 کیا گیا ہے۔ موصوف کی تیسری کتاب "جواهر الالفاظ" ہے جس میں الفاظ و عبارات مترادفہ سے گفتگو کی گئی
 ہے۔ قدامہ کے بعد ابو ہلال حسن بن عبد اللہ بن سہل عسکری نے سات انواع کا اضافہ کر کے ان کی تعداد
 ۳۷ تک کر دی ہے۔ موصوف کی کتاب "الفناعتین" اپنے موضوع کے لحاظ سے بے نظیر ہے اس کے بعد
 قاضی ابوبکر باستانی متوفی ۳۸۶ھ نے اعجاز القرآن کے نلم سے ایک کتاب تحریر فرمائی جس میں وجوہ اعجاز
 سے متعلق علماء سابقین کے اقوال ذکر کر کے اس قول کو ترجیح دی ہے جو دلیل کے اعتبار سے مضبوط اور مستقیم
 تھا اس کے بعد ابو علی حسن ازدی متوفی ۳۸۶ھ اور خرف الدین نے مزید انواع کے استخراج سے
 انواع بدیع کو ستر تک پہنچا دیا ہے اسی فن سے متعلق ابن رشیق کی ایک کتاب "العمدة فی محاسن الشعر وادبہ"
 ہے اس کے بعد ابن ابی الاصبغ نے اس موضوع پر مستقل جالیس کتابوں کا مطالعہ کر کے مزید بیش انواع
 پیدا کیں اور ابن ابی الاصبغ کے بعد ابن منقذ نے کتاب "التفریع فی البدیع" میں پچانوے انواع جمع
 کی ہیں اور صفی الدین نے اپنے زمانے میں اپنے قصیدہ نبویہ میں ایک سو جالیس انواع جمع کیں ہیں اور
 شیخ حموی کی کتاب خزینۃ الادب میں ان انواع کی تعداد ایک سو بیالیس ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں
 کہ میں نے ایک رسالہ بدیع دیکھا ہے جس میں دوسو سے زائد انواع کا ذکر کیا گیا ہے علامہ سکاکی نے
 اصلی طور پر مرنٹ انیسویں انواع ذکر کی ہیں اور کہہ دیا ہے کہ ان سے مزید انواع کا استخراج کیا جاسکتا ہے
 - (ظفر المصلین) -

(مصنف تلخیص المفتاح) نام محمد کنیت ابو عبد اللہ لقب ابو المعالی، جلال الدین، قاضی القضاة۔ والد
 کا نام عبد الرحمن اور کنیت ابو محمد ہے۔ آپ قزوین کے باشندے ہیں اور مسلک شافعی ہیں۔ بقول حافظ ابن حجر

تاریخ پیدائش ۶۶۶ھ ہے اور بعض کے نزدیک ۶۶۷ھ ہے علامہ قزوینی ساتویں صدی کے مشہور عالم ہیں بہت ہی کم عمر میں فقر کی تحصیل سے فارغ ہو کر اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہو گئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم ہی تھی کچھ عرصہ کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم و فنون، عربیت و اصول مذاہب کی تعلیم میں دسترس حاصل کی اور اس زمانہ کے مشہور علماء سے حدیث کی تحصیل کی اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہو گئے۔ کچھ عرصہ کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدہ قضاء کے لئے منتخب کیا اور جو قرض آپ کے ذمہ تھا شاہ نے اس کی بھی ادائیگی کر دی۔ اس کے بعد علامہ ابن جابر کی جگہ مصر میں بھی آپ نے عہدہ قضاء کے فرائض انجام دئے۔ شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی آپ کی تصانیف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو شعری ذوق بھی تھا چنانچہ تلخیص المفتاح میں ایک جگہ آپ کا ایک شعر منقول ہے جو ایک فارسی شعر کا عربی میں ترجمہ ہے۔ شعر یہ ہے۔

لوم یکن نیستہ الجوزاء خدمتہ ۛ لما رایت علیہا عقد منقطع
اگر جوزاء کی نیت خدمت ممدوح نہ ہوتی تو تو اس پر یہ ٹکاباندھنے والے کی طرح گرہیں نہ دیکھتا۔
یہ فارسی کے اس شعر کا ترجمہ ہے

گر نبودے قصد جوزاء خدمتش ۛ کس نہ دیدے بر میان او کمر
زمانہ فقار میں آپ پر فاج گرا اور اس سے جان برباد ہو سکے۔ یہاں تک کہ ۱۵ جمادی الاولیٰ ۷۳۹ھ میں آپ دنیا سے رخصت ہو گئے۔

چوں بوئے گل آمدند بر باد سوار ۛ در خاک چوں قطر ہائے باران رفتند
آپ نے علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصر کتاب تالیف کی جس کا نام تلخیص المفتاح ہے چونکہ یہ کتاب غلاف وقوع غایت درجہ مختصر ہو گئی تھی اسلئے موصوف نے کتاب مذکور کی تالیف سے فراغت کے بعد ایک اور کتاب تالیف کی جس کا نام ایضاح ہے اور متن مذکور کے لئے شرح کے مثل ہے۔

(صاحب مختصر المعانی) نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے۔ آپ ماہ صفر ۷۳۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے۔ نواب صدیق حسن خاں نے ریاض المرتاض میں آپ کو نساء کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ کسی نے آپ سے پوچھا: شما از نساءید؟ تم نساء سے ہو؟ آپ نے جواب میں کہا: آری، الرجال من النساء، (ہاں مرد نساء ہی سے ہوتے ہیں) نساء کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں بارہ ہزار چشمے جاری تھے اور یہاں استاد ابو علی دقاق کی خانقاہ کے برابر ہیں

چار ادبیار آسودہ خواب میں اسی لئے نسا کو شام خرد کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصون ابتداء میں بہت کند فہم تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ مدرس میں ان سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا مگر جدوجہد اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین جلو تفریح کرا آئیں۔ میں نے کہا میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھنے سے قاصر رہتا ہوں تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا۔ تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرما رہے ہیں، میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا دیکھا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں، مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں۔ اس کے بعد میں نے اپنی غبادت کی شکایت کی۔ آپ نے فرمایا اے تمک، میں نے منہ کھولا تو آپ نے لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اشنائے درس میں آپ نے کئی اشعار کہے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاد تاڑ گیا اور کہا یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضی، آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب و کمال اساتذہ، شیوخ مثلاً عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم و فنون کا استفادہ کیا۔ تحصیل علم کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار علمدار کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔ تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ سمدروس و تدریس پر روفی افروز ہوئے۔ اور عبدالواسع بن خضر شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضرمی، شارح تذکرہ نصیری، ابوالحسن برہان الدین وغیرہ بڑے بڑے علمدار کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

(تصنیف و تالیف) تصنیف و تالیف کا ذوق آپ کو ابتداء ہی سے چکا تھا اسلئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس و تدریس کے ساتھ ساتھ علم قرآن، علم نحو، علم منطق، علم فتنہ علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی، علم علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ شرح تفسیر زنجبانی آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ برس کی تھی شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہنچیں اور دریا قبولیت عامہ میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے پیسے خرچ کرنے پر بھی دستیاب نہیں ہوتے تھے علامہ تفتازانی کو شعروشاعری کا بھی ذوق تھا۔

تفتازانی، علامہ کی نظر میں

سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر نعم ہو گئی۔ علماء نے لکھا ہے کہ بلاد شرق میں علم ان پر نعم ہو گیا، علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی محبوبہ روزگار تھے، آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی۔ آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی انکی کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپ کا بہت رسوم تھا۔ اسکے بعد شاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہو گئے تھے شاہ میور آپ کا بڑا محقق تھا اور بہت احترام کرتا تھا۔ جب آپ نے مطول شرح تلخیص لکھی اور شاہ کی خدمت میں پیش کی تو شاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ تک قلم ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔ یہ امر تو مسلم ہے کہ میر سید شریف جرجانی اور سعد الدین تفتازانی ہر دو کا بر علماء و مشائیر فضلہ میں سے تھے اور اپنے زمانے کے آفتاب و مستاب تھے۔ ان کے بعد علوم ادبیہ اور عقلیہ بلکہ سوائے حدیث کے دھیر تمام علوم کا ماہر اور جامع ان دونوں جیسا کوئی نہیں گذرا۔ مگر منطق، کلام، علوم ادبیہ اور علوم فقہیہ میں علامہ تفتازانی میر سید شریف سے کہیں زائد تھے۔ علامہ تفتازانی اور جرجانی دونوں دربار تیمور کے لوگوں میں تھے، دونوں کے درمیان ٹوک جھونک، بحث و مباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نمان معتزلی نے تفتازانی کے طلاف فیصلہ کر دیا تو اس واقعہ سے تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ موصوف عوام و خواص میں کافی مشہور تھے بلکہ میر سید شریف کو علامہ تفتازانی کے تلامذہ میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسرے اس لئے کہ تیمور کے دربار میں میر صاحب کی رسائی صرف علامہ تفتازانی کی وجہ سے ہوئی تھی۔ بہر حال صدمہ بڑھ گیا صاحب فراش ہو گئے علاج کیا مگر مطلقاً مفید نہ پڑا حتیٰ کہ ۲۲ محرم ۸۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جاں بحق ہو گئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا بعض حضرات نے سن وفات ۸۹۲ھ اور بعض نے ۸۹۳ھ لکھی ہے مگر صحیح قول پہلا ہی قول ہے۔

مسائل: میر سید شریف تو بالافتاق حقی تھے لیکن تفتازانی کے بارے میں دونوں رائیں بعض نے خفی کہا ہے اور بعض نے صاف ہی کہا ہے۔ علامہ تفتازانی کی یوں تو سہرن میں بہت سی تصانیف ہیں لیکن علامہ کو یہ فخر حاصل ہے کہ آپ کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول شرح عقائد اور تلویح آجنگ داخل درج ہیں۔

ایں حادثت بزورِ بلا و نیست ۛ تانہ بخشد خدائے بخشنده

خدائے لم یزل و لایزال سے مجھ سپاہ کار کی یہ درخواست ہے کہ میری اس حقیر خدمت (تکمیل الامانی) کو بھی مختصر المعانی کی طرح قبولیت عامہ عطا فرمائے اور میرے لئے ذریعہ نجات بنائے۔

جمیل احمد غفرلہ و لوا لدیہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُحَمَّدُ لَكَ يَا مَنْ شَرَحَ صُدُورَنَا لِتَلْخِصِ الْبَيَانَ
فِي إِضْطِحَاجِ الْمُتَعَانِي وَتَوَسَّرَ قُلُوبُنَا بِلَوَائِمِ الْبَيَانِ
مِنْ مَطَارِيعِ الْمَثَانِي وَنُصَلِّي عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ
دَلَالِشُ إِعْجَازِهَا بِأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ
الْمُحَرَّرِينَ قَضَبَاتِ السُّبُحِي فِي مِظَامِهَا الْفَصَاحَةِ وَالْبَرَاةِ

ترجمہ ہم آپ کی تعریف کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے ہمارے سینوں کو ایضاح بیانی کے ساتھ بیان کو ملغص کرنے کے لئے کھول دیا ہے اور ہمارے نفوس کو ایسے واضح مدلل بیان سے منور کر دیا ہے جو الفاظ قرآنی سے حاصل ہونے والا ہے۔ اور ہم آپ کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتے ہیں جن کے دلائل اعجاز کی اسرار بلاغت کے ساتھ تائید کی گئی ہے اور آپ کی آل اور اصحاب پر جو فصاحت و کمال کے میدان میں سبقت کرنے والے ہیں۔

تشریح محمد۔ جذ باب سمع سے مشتق ہے معنی ہیں محمود کی اغنیاری خوبی کو زبان سے بیان کرنا یا حرف نداء۔ شرح کھولنا۔ صدر، صدر کی جمع ہے سینہ مگر صدر سے مجازاً قلب مراد لیا گیا۔ اور بھر قلب سے روح مراد لی گئی۔ اب صدر سے ارواح مراد ہیں۔ تلخیص وہ کلام جو حشو و زوائد سے پاک ہو۔ بیان وہ کلام فصیح جس سے انسان اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکے۔ فی ایضاح میں فی، مع کے معنی میں ہے۔ ایضاح واضح اور ظاہر کرنا۔ تنویر قلوب رعوں میں نور ڈالنا۔ لوامع لاسح کی جمع ہے۔ روشن چیز۔ تبیان وہ بیان جو دلیل سے ثابت ہو لوامع البیان میں مشبہہ کی اضافت مشبہہ کی طرف ہے یعنی وہ بیان جو روشن ستاروں کی طرح رہنمائی کرتا ہے۔ مطالع المثانی مطالع مطلع کی جمع ہے ستارہ طلوع ہونے کی جگہ اور یہاں قرآن مجید کے الفاظ مراد ہیں جنکو مواضع طلوع

شمس سے تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ طلوع شمس کی طرح الفاظ قرآن سے بھی معانی ظاہر ہوتے ہیں۔ مثالی مثالی کی جمع ہے جو ظرف مکان ہے اس سے مراد قرآن پاک ہے۔ من مطالع میں من سببیہ ہے فعلی صلاۃ سے مانو ذہبے۔ دلائل دلیل کی جمع ہے وہ چیز جس سے دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے۔ اعجاز عاجز کرنا لیکن اس سے مقصود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات ہیں جن کے مقابلہ میں مخالف عاجز آ گئے۔ بلاغت کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا اسرار بلاغت وہ امور میں جن کا متکلم مخاطب کے حالات دیکھ کر اپنے کلام میں اعتبار کرتا ہے۔ آل سے مراد اہل بیت ہے۔ اصحاب، صاحب، یا محب، یا محب یا محب کی جمع ہے۔ وہ شخص جس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور آپ پر ایمان لایا اور ایمان پر ہی قائم ہوا۔ احادیث جمع کرنا۔ قصبات قبضہ کی جمع ہے اس چھوٹے سے تیر کو کہتے ہیں جو دوڑ کے میدان کے آخری جانب اس لئے گاڑا جاتا ہے کہ جو آگے بڑھے وہ لے جائے۔ مقام میدان مسابقت۔ فصاحت، ظہور، کلام کا تانفر کلمات ضعیف تالیف اور تعقید معنوی سے خالی ہونا براۃً بلندی و کمال۔

شارح نے اپنی شرح کو بسم اللہ سے شروع فرما کر اللہ کی حمد ذکر کی ہے اور آپ کی آل و اصحاب پر درود بھیجا ہے۔ خادم نے حمد اور صلوة کی تشریح اس جگہ ذکر کی ہے جہاں سے اصل کتاب شروع ہو رہی ہے اسلئے یہاں کوئی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے۔

وَبَعْدُ فَيَقُولُ الْعَبْدُ الْفَقِيرُ إِلَى اللَّهِ الْغَنِيُّ مَسْعُودُ بْنُ
عَمْرِ الْمَدْعُو بِسَعْدِ التَّغْنَا ذَا لِي هَدَاهُ اللَّهُ سَوَاءَ الظَّرْفِ
وَإِذَا تَهْ حَلَاوَةً التَّحْقِيقِ تَدْ شَرْحُكَ نِيْمَا مَضَى لِيْمَا الْمَفْتَا
وَاعْنِيَتْهُ بِالْأَصْبَاحِ عَنِ الْمَصْبَاحِ وَأَوْدَعَتْهُ عَرَاثُ بَلْكَتْ سَمَكْتُ
بِهِ الْأَنْظَارُ وَوَقَعَتْهُ بِلَهَائِفِ فَقَرِ سَبَلَتْهُمَا يَدُ الْأَفْكَارِ
شَرَّ أَيْتُ الْكَثِيرِ مِنَ الْفَضْلَاءِ وَالْحَبْرُ الْغَمِيرُ مِنَ الْأَكْثَرِيَاءِ
يَسْأَلُونَ نِيْفَ حُرَّتِ الْهَيْكَةِ نَمُوْا خِنْصَارًا ۚ وَالْأَقْصَا سَارًا عَلَى بَيَانِ
مَعَانِيهِ وَكَشَفِ اسْتَارًا ۚ لِمَا شَاهَدُوا مِنْ أَنَّ الْمُخْطَلِئِينَ
تَدْ تَقَامَرَتْ هَمَّتْهُمْ عَنِ اسْتِظْلَافِ طَوَالِجِ أَثْوَارِ ۚ
وَقَفَاعَةٌ عَرَاثُ هُمْ عَنْ اسْتِكْثَابِ حَبِيَّاتِ اسْتِرَارِ ۚ
وَأَنَّ الْمُتَحَلِّينَ تَدْ قَلَبُوا أَحَدًا أَلَا الْخَيْدَ وَالْإِسْتِهَابِ
وَمَدُّوْا أَعْنَاقَ السَّيْرِ عَلَى ذَلْفِ الْكِتَابِ وَكُنْتُ أَضْرِبُ عَنْ

هَذَا الْمُطَبِّ صَفْحًا وَ أَطْوَى دُونَ مَرَامِهِمْ كَشْحًا عَلِمًا
مِنْ بَارٍ مُتَعَسِّنِ الطَّبَائِعِ بِأَسْرَهَا وَمَقْبُولِ الْأَسْمَاءِ
عَنْ أَخْرِهَا أَمْرًا لَا يَسْعُهُ مَقْدَرًا فِي الْبَشَرِ وَإِنَّمَا هُوَ شَانُ
خَالِقِ الْغَوَى وَالْفُكْدِ وَأَنْ هَذَا الْفَنُّ فَدَ تَضَبِ الْيَوْمِ
مَادًّا لَا نَصَامًا جِدًّا إِلَّا بِلَا أَنْشُرَ وَذَهَبَ سَوَادُهَا فَعَادَ خِلَافًا
بِلَا تَمَرِّحَتِي طَلَمَاتٍ بَقِيَّتُهُ أَثَارِ السَّلَفِ أَذْرَاجِ السَّرِيحِ
وَسَأَلْتُ بِأَعْنَاقٍ مَطَابِيَا تِلْكَ الْأَحَادِيثِ الْبُطْطَاهِ

ترجمہ

اور حمد و مسلاۃ کے بعد کہتا ہے بندہ جو ارب غنی کا محتاج ہے یعنی مسعود بن عمر جو سعد تفتازانی سے معروف ہے اللہ اس کو سیدھے راستے پر لگائے اور تحقیق کا شیریں مزہ چکھائے میں نے ایام گذشتہ میں تنقیص المفتاح کی شرح کی تھی جس کے ذریعہ اس کو صبح کی روشنی (مطلوب) کے ذریعہ چراغ (دیگر شروح) سے بے نیاز کر دیا تھا اور میں نے اس میں ودیعت رکھ دیا تھا ان نادریختوں کو جن کو میری نظر نے سخاوت (مستبظ) کیا تھا اور اس کو ان لطیف فقروں سے مزین کیا تھا جنکو میرے فکر کے ہاتھوں نے ڈھالا تھا۔ پھر میں نے فضلاء اور اذکیاء کی ایک بڑی جماعت کو دیکھا کہ وہ لوگ مجھ سے سوال کر رہے ہیں ہمت کو پھیرنے کا اس کے اختصار کی طرف اور اسکے معانی کے بیان کرنے اور اسکے چھپے ہوئے مضامین کے کھولنے پر التواء کرنے کا کیونکہ وہ اس بات کا مشاہدہ کر چکے تھے کہ طلباء کی ہمتیں اس کے پرانوار مضامین پر اطلاع پانے سے پست ہو چکی ہیں اور اس کے راز ہائے سر بستہ کو منکشف کرنے سے ان کے ارادے سست ہو گئے اور کلام جو چھین جھبٹ کی چلیاں پھرا رہے ہیں اور اس کتاب پر مسح کر دینے کی گردنیں دراز کئے ہوئے ہیں اور میں اس امر عظیم سے اعراض کرتا رہتا تھا۔ اور ان کے مقصود کے درے ہی پہلو تہی کرتا رہتا تھا کیونکہ مجھے معلوم تھا کہ ایسا کام کرنا جو تمام طبیعتوں کا پسندیدہ ہو اور تمام کا نول کا مقبول ہو ایسا امر ہے جو انسان کے بس میں نہیں ہے یہ تو قوتوں اور قدرتوں کے خالق ہی کی شان ہے اور بلاشبہ اس فن کا پانی اس زمانہ میں خشک ہو گیا پس یہ جدال محض رہ گیا جس کا کوئی اثر نہیں اور اس کی شادابی اڑ گئی پس یہ بے نتیجہ خلافت ہی ہو کر رہ گیا ہے یہاں تک کہ سلف کے بقیہ آثار ہواؤں کے راستوں سے اڑ گئے اور ان باتوں کی ساریوں کے ساتھ نالے بہہ پڑے۔

تشریح

لفظ بعد ظرف زمان ہے اور مبنی علی الضم ہے۔ فقیر بمعنی مفتقر محتاج۔ الغنی اللہ کی صفت ہے مسعود العبد کا بدل یا عطف بیان ہے۔ شارح کا نام اگرچہ مسعود تھا لیکن لوگ سعد کہہ کر پکارتے تھے۔ تفت آزان، خراسان کا ایک قریہ ہے۔ ہدایت کے لغوی معنی راستہ دکھانا۔ لفظ ہدایت جب مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں اور جب لام یا الی کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو معنی ارادۃ بطریق کے ہوتے ہیں۔ تحقیق کے معنی ہیں مسئلہ کو دلیل سے ثابت کرنا۔ تلخیص المفتاح، مختصر للعالمی کا متن ہے۔ اصباح صبح کے وقت میں داخل ہونا مراد ہے صبح۔ پھر مبارزا شارح کی شرح یعنی مطول مراد ہے اور مصباح چراغ۔ لیکن مبارزا دوسرے شارحین کی شرح میں مراد ہیں غرائب نکت میں اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ غرائب، غریبہ کی جمع ہے اور معنی نادر۔ اور نکت نکتہ کی جمع ہے۔ نکتہ وہ کہلاتا ہے جس کو وقت نظر سے جانا جائے۔ ساحت سخاوت مسکن یہاں مستنبط کرنے کے معنی میں مستعمل ہے۔ انظار نظر کی جمع ہے بمعنی فکر، امور معلومہ کو ترتیب دیکر مجہول کو حاصل کرنا۔ توضیح آراستہ کرنا۔ لطائف واحد لطیف نادر چیز۔ فقر واحد فقرہ ریڑھ کی ہڈی، کلام یا جملہ کا لطیف نکتہ، قصیدہ کا عمدہ شعر، لطائف فقر سے مراد معنی امیج کلام۔ سبک ڈھالنا۔ افکار واحد فکر۔ الجمل الغفیر جم، جوم سے ماخوذ ہے بمعنی کثرت۔ اور غفر غفر سے ماخوذ ہے، بمعنی ستر، چھپانا یعنی ایسی جماعت کثیرہ جو اپنی کثرت کی وجہ سے زمین کو چھپالے یا اپنے ماوراء کو چھپالے۔ اذکار واحد ذکی، کامل العقل، سریع الفہم۔ الہمت لغت میں ارادے کو کہتے ہیں اور عرف میں نفس کی اس حالت کو کہتے ہیں جس کے بعد کسی چیز کے حاصل ہونے کی قوی امید ہوتی ہے۔ اختصار چھانٹ لینا۔ اقتصار کسی چیز کا چھوٹا کر دینا۔ کشف استار معنی چیزوں کو بیان کرنا۔ شاہدوا شہادت سے ہے معنی ہیں حضور۔ مصلکین طلبہ، مطول کا ارادہ کرنے والے۔ ہم واحد مہمت، ارادہ استطلاع، س۔ ت برائے طلب معنی ہیں طلب طلوع یا تحسین لفظ کے لئے۔ دونوں زائد ہیں اور معنی ہیں ادراک، فہم۔ طوائع واحد طالعہ معنی روشن ہونے والی چیز۔ انوار واحد نور۔ وہ روشن چیز جو دوسری چیز کو بھی روشن کر دے۔ اس میں اضافت صفت الی الموصوف ہے یعنی انوار طالعہ۔ تفتاح بطح جانا، سست ہو جانا۔ عزائم واحد عزیمتہ بختہ ارادہ۔ استکشاف طلب کشف، ظہور۔ خبیات واحد خبیۃ پوشیدہ چیز۔ اسرار واحد سر، بھید۔ یہاں بھی اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ منتقلین واحد منتقل کلام چور، دوسرے کے کلام کو اپنی طرف منسوب کرنے والا۔ تسکوا ماخوذ از تغلب پھیرنا۔

شارح نے انتہائی تواضع کے ساتھ متفکر المعانی کی تالیف کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے ماضی میں مطول کے نام سے تلخیص المفتاح کی ایک ایسی شرح لکھی تھی جس کے بعد کسی دوسری شرح کی ضرورت نہیں تھی۔ میں نے اس شرح میں نادر قسم کے نکتے اور مسموع مقفی عبارات کی ذکر کی تھیں۔ لیکن میں نے دیکھا کہ ارباب علم و فضل کی ایک کثیر تعداد اس بات کی طالب ہے کہ میں اس شرح میں اختصار کروں اور صرف معانی کے بیان اور پوشیدہ چیزوں کے کھولنے پر اکتفا کروں اور وجہ اس کی یہ تھی کہ وہ حضرات طلبہ کی کم ہمتی اور علوم کی طرف بے رشتی دیکھ چکے تھے۔ اور ان حضرات کو یہ بھی خطرہ تھا کہ اگر میں نے اختصار کی یہ خدمت انجام نہ دی تو کلام چور میری ہی عبارتوں اور مضامین کو جہرا کر اختصار کر دیں گے اور میری کتاب کا ستیاناس کر دیں گے۔ (جیسا کہ آج کل بھی کچھ لوگ ہیں)۔ جن کا کام یہ ہی ہے کہ جہاں مارکیٹ میں کوئی اردو شرح آئی تو انھوں نے دو روپیہ فی صفحہ کے حساب سے فوراً اسکی اردو میں ردوبدل کی اور کسی ناشر کے حوالے کر دی اور ٹھٹھا سے ایک کتاب کے شارح بن گئے۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ کام چونکہ بہت عظیم تھا اور مجھے اس کا بھی اندازہ تھا کہ تمام لوگوں کی من پسند کام کرنا ان کا بس کی بات نہیں ہے۔ یہ کام تو صرف خالق کائنات اور مالک کائنات ہی کر سکتا ہے۔

فَقِيلَ إِنَّ اللَّهَ ذُو وَلَدٍ ۖ
تَأْتِيهِ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّسُلُ مُعَا ۖ

ادھر یہ بھی خیال کر اس فن کی طرف لوگوں کی رغبت بہت کم ہو گئی اور یہ فن تقریباً
نہم ہو گیا اور اسلانت کے آثار ملتے جارہے ہیں۔

وَأَمَّا الْأَخْنَدُ وَالْأَشْتَمَابُ فَأَمْرٌ يَرْشَاهُ بِهِ اللَّيْبُ فَلَا كَرَاهٍ
مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبٌ ۖ وَكَيْفَ يُنْهَرُ عَنِ الْأَنْهَارِ
السَّاطِلُونَ وَلِيُمَثِّلَ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ ثُمَّ
مَا زَادَتْهُمْ مَدَا فَعَلَتْ إِلَّا شَغَفًا وَعَنَاءً وَظَنًا
فِي هَوَا حِرِ الْطَلَبِ وَأَمَّا فَاتَتْصَبُّ بِشَرْحِ الْكِتَابِ
عَلَى وَنَقِ مُفْتَرِحِهِمْ شَائِبًا وَلِعَيْنَانِ الْعَيْنَانِ تَحْوِ اخْتِصَارِ
الْأَوَّلِ شَائِبًا مَعَ جُمُودِ الْفَرِيحَةِ بِصَرِّ الْبَيِّنَاتِ وَخُمُودِ
الْفُطْنَةِ بِصَرِّ الشُّكْبَاتِ وَشَرَامِ الْمُبْلَدِ أَنْ يَرَى
وَالْأَقْطَارِ وَشُبُوحِ الْأَوْطَانِ عَيْفٍ وَالْأَوْطَارِ حَتَّى
طَفِقَتْ أَجْزَابُ كُلِّ أَعْتَبَرَتْ أَيْدِي الْأَرْجَاءِ وَأُحْزِرَتْ
كُلَّ سَطْرِ مِنْهُ فِي شَطْرِ مِنَ الْعَبْرَاءِ **شِعْر** فَيَوْمًا
يَحْزُدَانِ وَيَوْمًا بِالْعَقِيقِ ۖ وَبِالْعُدْبِ يَوْمًا
وَيَوْمًا بِالْخُلَيْصَاءِ

اور رہی چوری اور ڈکیتی تو یہ ایسی چیز ہے جس سے ماقبل خوش
ترجمہ ہوتا ہے کیوں کہ کرمیوں کے پالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے
اور پھر مانگنے والوں کو نہروں سے کیسے روکا جاسکتا ہے اور اس جیسی
کا مہربانی کے لئے کام کرنے والوں کو کام کرنا ہی چاہیے۔ پھر میرے انکار نے
ان لوگوں میں اضافہ نہیں کیا مگر شوق، تڑپ اور طلب کی دو پہریوں میں غلبہ
پاس کا۔ پھر میں دوسری مرتبہ ان کی خواہش کے مطابق کتاب کی شرح کرنے
کے لئے آمادہ ہو گیا درآغالبکہ میں ارادہ کی لگام کو پھرنے والا تھا اول کے اختصار
کی طرف باوجودیکہ سخت مصائب کے باعث میری طبیعت میں جمود تھا اور رنج و
غم کی آندھیوں کے سبب اور مختلف اطوار و اکناف اور شہروں میں بکھر
لگانے کے سبب اور مجھ سے وطن اور دسائل ضروریہ کے دور ہونے کے

باعث ذہن میں افسردگی تھی۔ حتیٰ کہ وسیع میدانوں کو قطع کرتا تھا اور اس شرح کی ہر سطر زمین کے ایک حصہ پر لکھتا۔ شعرا ایک دن جزوی میں تو ایک دن عقیق میں، ایک دن عذیب میں تو ایک دن خلیصاء میں۔

تشریح

ارتیاح، خوش ہونا۔ لبیب، عقل مند۔ کاسس، پیالہ۔ کرام واحد کریم۔ شعر میں تشبیہ کرام سے مراد شارح کی ذات ہے۔ کاسس سے مطول مراد ہے اور ارض سے متخلین مراد ہیں۔ نہر نہر روکنا۔ منع کرنا۔ ملافت دور کرنا، انکار کرنا۔ شغف، محبت، عشق۔ غرام، پیاس۔ فکاء، پیاس۔ یہاں شغفگی کے معنی کے لئے مستعار ہے۔ ہواجر واحد ہاجرہ کڑی دوپہر، مراد شدت حرارت۔ اودام پیاس کی حرارت۔ انتصاب، کھڑا ہونا۔ آمادہ ہونا۔ اقتراح بلا غور و فکر کے کسی چیز کو طلب کرنا۔ عنان باگ۔ عنایہ توجہ، مراد کمال اہتمام۔ ثانی، دوسری مرتبہ، پھیرنے والا۔ جود منقبض ہو جانا، مرجھا جانا۔ قریحتہ، طبیعت۔ مفر، سخت سردی جس سے پانی بھی جم جائے۔ بیسات، واحد بلیتہ غم داندہ۔ خود آگ کا بجھ جانا۔ فظنہ، زیرکی فراست۔ مفر، سخت ہوا۔ محجبات واحد کججہ مصیبت۔ تراسی پھینکنا۔ بلدان، واحد بلد شہر مراد عدم استقرار ہے۔ اقطار واحد قطر کنارہ۔ نبوا، دور۔ اوطان واحد وطن اوطار واحد دطر حاجت۔ اجوب از جواب کاٹنا، قطع کرنا۔ اغبر غبار دالی۔ قائم تاریک۔ ارجاء واحد رجا رطوبت کنارہ۔ احرار، از تحریر معنی تہذیب۔ حشود زوائد پاک کرنا۔ مفر منقر المعانی کی طرف ضمیر راجع ہے۔ شطر من الغبراء زمین کا ایک قطعہ جزوی، عقیق، عذیب، خلیصاء، یہ چاروں مقام مجاز میں ہیں۔

شارح نے فرمایا تھا کہ ایک جماعت کثیرہ نے مجھے مطول کے اختصار کی طرف مجبور کیا تھا مگر میں انکار کرتا رہا اور جب اس کی یہ تھی کہ لوگوں میں اس فن کی گویگی ختم ہو گئی، علم کی رونق مٹ گئی، علمی محاسن کا عدم ہو گئے۔ پھر سب لوگوں کو خوش کرنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ یہ کام تو صرف اللہ ہی کر سکتا ہے۔ اور ہا کلام جور۔ لوگوں کا جوری کرنا اور کتاب کو مسخ کرنے کے درپے ہونا تو یہ کوئی بات نہیں اس سے کوئی صاحب فراست رنجیدہ نہیں ہوتا بلکہ خوش ہوتا ہے کیونکہ وہ اس سے خوش ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے کلام سے فائدہ اٹھائیں۔ جیسا کہ شاعر کہتا ہے کہ کریم لوگوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ اور پھر شارح نے اپنے آپ کو نہر سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا کہ سائلین کو نہروں سے

کیسے روکا جاسکتا ہے۔ بلکہ کام کرنے والوں کو اسی طرح کام کرنے پابندیں کہ دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھائیں۔ پھر میں نے جتنا انکار کیا ان کے شوق میں اتنا ہی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ میں نے انتہائی مجبوریوں میں مطول کو مختصر کرنے کے لئے اپنے آپ کو تیار کیا۔ مصائب اور شدائد کی وجہ سے اور کسی جگہ قیام نہ ہونے کی وجہ سے میری طبیعت بالکل بھی ہوئی تھی۔ حتیٰ کہ میں نے حالت سفر میں اس کتاب کا ایک حصہ کہیں لکھا اور ایک حصہ کہیں لکھا۔ چنانچہ اس کتاب کے لکھنے کے دوران میرا حال اس شاعر کا سا رہا جو کہتا ہے کہ میں کبھی حزوی میں ہوں تو کبھی عقیق میں، کبھی عذیب میں ہوں تو کبھی فلیما میں۔ شارح کا منشا یہ ہے کہ یہ کتاب چونکہ انتہائی بے قراری اور مصائب کے زمانہ میں لکھی گئی ہے اسلئے اگر کوئی جگہ قابل اصلاح ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا رَفَعْتُ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَأْيِيدِ ۴ لِللَّهِ شُكْرًا وَقَضَيْتُ
عَنْهُ خِيَامَهُ بِالْأَخْتِئَامِ بَعْدَ مَا كَشَفْتُ عَنْ وَجْهِهِ حَرَائِدَ
الْشَّامِ وَرَضَعْتُ كُنُوزَ الْفَرَاسِدِ عَلَى طَرَفِ الشَّامِ فَبَاءَ بِمُحَمَّدٍ
اللَّهُ كَمَا يَرُودُ النَّوَظِرُ وَبَجَلُوا صَدَأُ الْأَذْهَانِ وَبُرْهِنُ
الْبَصَائِرِ وَبُضِئَ الْبَابُ أَرْبَابِ الْبَيَانِ وَمِنْ اللَّهِ التَّوْفِيقُ
وَالْهُدَايَةُ وَ عَلَيْهِ التَّوَكُّلُ فِي الْبِدَايَةِ وَالْإِهْلَاكِ وَهُوَ
حَسْبِي وَنِعْمَ التَّوَكُّلُ

ترجمہ پھر جب اللہ کی مدد اور تائید سے شرح کی تکمیل کی تو توفیق ملی اور میں نے اس شرح سے اختتام کے خیوں کو جد کر دیا اس کے بعد کہ میں نے اس کے دلربا جہروں سے نقاب اٹھا دی اور میں نے اس کے بکتا موتیوں کے خزانوں کو ٹام گھاس کے کنارے پر رکھ دیا۔ پس کتاب اللہ کے فضل سے ایسی آئی جو نگاہوں کو صحت د کرتی ہے اور ذہن کی آلودگیوں کو مٹا کرتی ہے اور عقول کو تیز کرتی ہے اور ارباب بیان کی فراست کو روشن کر دیتی ہے۔ اور اثر ہی کی طرف سے توفیق اور ہدایت (کی امید) ہے اور شرع اور آخر میں اسی پر بھروسہ ہے۔ اور وہ مجھے کافی ہے اور ہی بہترین کار ساز ہے۔

تشریح وَقَضَيْتُ از توفیق۔ مطلوب خیر کے لئے اسباب فراہم کرنا۔ اِتِّسَام سے مراد مخفی المعانی کا اِتِّسَام ہے۔ وَقَضَيْتُ از توفیق توڑنا۔ زائل کرنا۔ خِیَام واحد خیمہ۔ اِتِّسَام

ختم کرنا۔ وجوہ واحد وجہ، چہرہ۔ فرائد واحد خریدہ، حسین عورت، یہاں عمدہ مضامین مراد ہیں۔ بشارت (بالکسر) پردہ نقاب۔ کنوز واحد کنز۔ خزانہ۔ فرائد، واحد فریدہ یکتا۔ غام، ایک نرم سی گھاس ہوتی ہے۔ یروقی از نصرا چھا لگنا۔ نواظر واحد ناظرہ آنکھ۔ یجسکو۔ میل صاف کرنا۔ صدر، زنگ میل۔ ارباب تیز کرنا۔ بصائر واحد بصیرۃ عقل۔ اضار ت روشن کرنا۔ الباب، واحد لب، عقل۔ ارباب واحد رب، صاحب۔

شارح کہتے ہیں کہ جب اللہ کے فضل و کرم سے اس کتاب کی تکمیل کی مجھے توفیق و تائید ملی تو میں نے اس شرح سے اختتام کے خیوں کو جدا کر دیا یعنی تکمیل سے پہلے مختصر المعانی لوگوں سے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے ایسی تھی جیسے کسی چیز پر خیمہ لگا کر اسکو چھپا دیا جاتا ہے لیکن جب میں نے اسکو مکمل کر دیا اور لوگوں کے سامنے پیش کر دیا اور لوگ اس سے منتفع ہونے لگے تو ایسا ہو گیا گویا میں نے اس کے خیوں کو توڑ دیا اور جدا کر دیا۔ یہ خیال رہے کہ میں نے اس شرح (مختصر المعانی) کو یوں ہی کیف مالتفق مکمل نہیں کیا بلکہ اس کے قیمتی مضامین کو لوگوں کے سامنے سہل الحصول بنا کر پیش کیا ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ یہ کتاب اس شان کی واقع ہوئی ہے کہ دیکھنے اور پڑھنے والوں کو بھلی لگتی ہے، آلودہ ذہنوں کو جلا بخشی ہے، عقلوں کو تیز کرتی ہے ارباب بیان کی فراست کو چمکا دیتی ہے۔ شارح عبدیت میں ڈوب کر کہتے ہیں ہدایت اور توفیق کی امید اللہ ہی کی طرف سے ہے اور شروع اور آخر میں اسی ذات پر بھروسہ ہے۔ مجھے تو وہ ہی کافی ہے اور وہی میرا بہترین کار ساز ہے۔ اے اللہ مختصر المعانی کی طرح مجھ روسیاء کی تکمیل لامانی کو بھی قبول و مقبول فرما اور میرے لئے ذریعہ نجات بنا۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

یوم الجمعہ ۲۵ ربیع الاول ۱۴۱۵ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْكَثِيرُ بِالسَّانِ عَلَى تَصَدِّ التَّعْظِيمِ سَوَاءٌ تَعْلَقَ
بِالنِّعْمَةِ أَوْ بِغَيْرِهَا وَالشُّكْرُ فِعْلٌ يَنْبَغِي عَنْ تَعْظِيمِ الْمُنْعِمِ بِكُونِهِ
مُنْعِمًا سَوَاءً كَانَ بِالسَّانِ أَوْ بِالْجَنَانِ أَوْ بِالْأَسْرُ كَانَ فَمُورِدُ الْحَمْدِ
لَا يَكُونُ إِلَّا بِالسَّانِ وَمُتَعَلِّقُهُ يَكُونُ النِّعْمَةُ وَغَيْرُهَا وَمُتَعَلِّقُ الشُّكْرِ
لَا يَكُونُ إِلَّا النِّعْمَةُ وَمُورِدُهَا يَكُونُ السَّانِ وَغَيْرُهَا فَالْحَمْدُ أَعَزُّ مِنَ
الشُّكْرِ بِإِعْتِبَارِ الْمُتَعَلِّقِ وَأَخَصُّ بِإِعْتِبَارِ الْمُورِدِ وَالشُّكْرُ بِالنَّعْكِسِ.

ترجمہ اس اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔ (تمام تعریفیں) حمد
تعلیم کے ارادے سے زبان سے تعریف کرنے (کا نام ہے)۔ (وہ تعریف) نعمت کے ساتھ متعلق
ہو یا غیر نعمت کے ساتھ دونوں برابر ہیں اور شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی اس کے منعم ہونے کی وجہ
سے تعلیم کی خبر دے برابر ہے کہ وہ تعلیم زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء سے ہو پس حمد کا درد صرف
زبان سے ہوگا اور حمد کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوں گے اور شکر کا متعلق صرف نعمت ہوگی اور
شکر کا درد زبان اور غیر زبان دونوں سے ہوگا پس متعلق کے اعتبار سے حمد شکر سے عام ہے اور مورد کے
اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے۔

تشریح صاحب تفتیش المفتاح نے اپنی کتاب کا آغاز بسملہ سے کیا ہے۔ پھر اس کے بعد اللہ کی حمد
بیان کی ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن پاک کی اقتداء ہوگئی کیونکہ قرآن
پاک میں بھی پہلے بسملہ ہے اور پھر حمد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصنف کتاب اس وعید سے بچ گئے جو وعید
ان دونوں کے تارک کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے ”کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بسم اللہ فہو
ابتر، کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فہو اقطع“ یعنی اگر کسی نے کام کی ابتداء بسم اللہ اور حمد باری سے نہ کی
تو اس کا یہ کام ادھورا اور ناتمام رہے گا۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے بسملہ اور حمد کو عطف کے ساتھ کیوں
بیان نہیں کیا اور یہ کیوں نہیں کہا ”بسم اللہ الرحمن الرحیم والحمد للہ علی ما انعم“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں
جملوں میں سے ہر ایک جملہ مقصود بالذات ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں ہے اگر عطف کے ساتھ ذکر کیا
جاتا تو دونوں میں سے ہر ایک کا مقصود بالذات ہونا ثابت نہ ہوتا۔ حمد کے لغوی معنی ہیں ستودن (تعریف کرنا)

اور اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ حمد نام ہے تعظیم اور اکرام کے ارادے کے ساتھ زبان سے تعریف کرنے کا وہ تعریف خواہ کسی نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں ہو۔ علی قصد التعظیم کی قید لگا کر شارح علیہ الرحمۃ نے حمد کی تعریف سے استہزاء اور سخریہ کو خارج کیا ہے اور اُس صورت کو خارج کیا ہے جس صورت میں حامد کوئی ارادہ نہ کرے نہ تعظیم کا اور نہ استہزاء اور سخریہ کا۔ اور سوا تعلق بالنعمة اور بغیرہا کی قید سے شکر کو خارج کیا ہے کیونکہ شکر صرف نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے غیر نعمت کے مقابلہ میں نہیں ہوتا۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ مقام حمد میں پانچ چیزیں ہوتی ہیں (۱) حامد (۲) محمود (۳) محمود علیہ (۴) محمود بہ (۵) صیغہ۔ حامد وہ ہے جس سے حمد کا صدور ہوتا ہے۔ محمود وہ ہے جس کی حمد کی جاتی ہے۔ محمود علیہ وہ ہے جس کے مقابلہ میں حمد واقع ہوتی ہے اور محمود بہ صیغہ کا مدلول ہوتا ہے یعنی وہ لفظ ہے جس پر صیغہ دلالت کرتا ہے اور صیغہ تو آپ جانتے ہی ہیں۔ شکر کی تعریف کرتے ہوئے علامہ تقی تازانی نے فرمایا ہے کہ شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی تعظیم پر دلالت کرے اُس کے منہم ہونے کی وجہ سے شکر خواہ زبان سے ہو خواہ دل سے ہو خواہ اعضا سے ہو شارح کی بیان کردہ تعریف شکر پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ فعل، قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے جیسا کہ مشہور ہے اور جب ایسا ہے تو شارح کے کلام میں جو فعل ہے وہ شکر سانی اور شکر جنانی کو کیسے شامل ہوگا کیونکہ شکر سانی قول ہوتا ہے اور شکر جنانی اعتقاد ہوتا ہے اور جب فعل شکر سانی اور شکر جنانی کو شامل نہیں ہے تو فاضل شارح کا سوا، کان باللسان اور بالحنان او بالارکان کہہ کر فعل کے اندر تعمیم کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل سے مراد وہ نہیں ہے جو قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ اہل لغت کی اصطلاح کے مطابق فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ فعل قول اور اعتقاد سب کو عام ہے اور جب شکر کی تعریف میں فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ سب کو عام ہے تو شارح علیہ الرحمۃ کا باللسان او بالحنان او بالارکان کہہ کر تعمیم کرنا بالکل درست ہے۔ فوراً الحمد سے شارح علیہ الرحمۃ مفہوم حمد اور مفہوم شکر کے درمیان نسبت بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن پہلے آپ یہ بات سمجھیں کہ حمد اور شکر کا ایک تو مورد ہے اور ایک متعلق (ابفع لام) ہے۔ مورد سے مراد حمد اور شکر کے صادر ہونے کا محل ہے یعنی وہ عضو جس سے ان کا درد اور صدور ہوتا ہے مثلاً حمد کا محل صدور صرف زبان ہے اور شکر کا محل صدور زبان، دل اور اعضا تینوں ہیں اور متعلق سے مراد وہ چیز ہے جس کے مقابلے میں حمد اور شکر واقع ہوتے ہیں یعنی حمد میں محمود علیہ متعلق ہوتا ہے اور شکر میں مشکور علیہ متعلق ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ مورد حمد اور مورد شکر کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا مورد خاص ہے اور شکر کا مورد عام ہے اور جن دو چیزوں میں سے ایک عام ہو اور ایک خاص ہو ان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ مورد حمد اور مورد شکر کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے۔ اسی طرح ان دونوں کے متعلقوں کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا متعلق (نعمت اور غیر نعمت) عام ہے اور شکر کا متعلق (صرف نعمت) خاص ہے اور مفہوم حمد

اور مفہوم شکر کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت وہاں ہوتی ہے جہاں دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہوتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے اس لئے کہ مفہوم حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے تو عام ہے لیکن اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے یعنی شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے تو خاص ہے لیکن اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بہر حال جب مفہوم حمد اور مفہوم شکر میں سے ہر ایک میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہے تو ان دونوں کے درمیان لازمًا عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ عموم و خصوص من وجہ کے لئے تین مثالوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک مثال تو ایسی ہو جس پر حمد کی تعریف بھی صادق آئے اور شکر کی تعریف بھی صادق آئے۔ اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف حمد صادق آئے اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف شکر کی تعریف صادق آئے۔ مثلاً خالد نے حامد کے احسان کے مقابلہ میں زبان سے اس کی تعریف کی، چونکہ زبان سے تعریف کی گئی ہے اسلئے یہ حمد ہے اور چونکہ احسان اور نعمت کے مقابلہ میں ہے اسلئے شکر بھی ہے اور اگر حامد کے کسی احسان کے بغیر خالد نے زبان سے اس کی تعریف کی تو اس صورت میں حمد تو پائی گئی لیکن شکر نہیں پایا گیا اور اگر حامد کے کسی احسان کے مقابلہ میں خالد نے بغیر زبان کے کسی دوسرے طریقے پر اس کی تعریف و تعظیم کی تو اس صورت میں شکر تو متحقق ہوگا لیکن حمد کا تحقق نہ ہوگا۔

لِلّٰهِ هُوَ اِسْمٌ لِلذَّاتِ التَّوَّاجِبِ الْوُجُودِ الْمُسْتَحَقِّ لِلْحَمْدِ الْمَحَامِدِ وَالْعُدْوَلُ اِلَى
الْجَمْلَةِ الْاَسْمِيَّةِ لِلذَّلَالَةِ عَلَى الدَّامِرِ وَالنَّبَاتِ وَتَعْلُو يَسْمُ الْحَمْدُ بِاعْتِبَارِ اَنَّهُ
اَهَمُّ نَظَرًا اِلَى كَوْنِ الْمَقَامِ مَقَامَ الْحَمْدِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ صَاحِبُ الْكَشَافِ فِي
تَعْدِ يَسْمُ الْفِعْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ عَلٰى مَا سَيَّجٰهُ وَان كَانَ ذِكْرُ
اللّٰهِ اَهَمُّ نَظَرًا اِلَى ذَاتِهِ۔

ترجمہ اللہ کے لئے ہیں۔ اللہ اس ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور تمام تعریفوں کا مستحق ہے اور جملہ اسمیہ کی طرف عدول دوام و استمرار پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور حمد کا مقدم کرنا اس اعتبار سے ہے کہ حمد اہم ہے اس بات پر نظر کرتے ہوئے کہ مقام مقام حمد ہے جیسا کہ صاحب کشاف باری تعالیٰ کے قول اقرأ باسم ربک میں فعل کو مقدم کرنے میں اسی طرف گئے ہیں اسی طریقہ پر جو عنقریب آجائے گا اگرچہ لفظ اللہ کا ذکر ذات باری کی طرف نظر کرتے ہوئے اہم ہے۔

تشریح شارح نے اس عبارت میں دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) لفظ اللہ کی تحقیق (۲) حمد کو لفظ اللہ پر مقدم کرنے کی وجہ۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ لوگ جس طرح ذات باری کی تحقیق میں حیران سرگرداں

ہیں اسی طرح اسم باری کی تحقیق میں بھی حیران و سرگرداں ہیں چنانچہ قدامت و فلاسفہ نے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا انکار کیا ہے اور جو لوگ اللہ کے اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم جامد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسم مشتق ہے جو اسم مشتق مانتے ہیں ان میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مشتق منہ کیا ہے چنانچہ قاضی بیضاویؒ نے اس سلسلہ میں سات قول ذکر کئے ہیں۔ لفظ اللہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ لفظ اللہ کئی ہے یا جزی ہے۔ الحاصل جس طرح ذات باری کی تحقیق ایک دشوار کام ہے اسی طرح لفظ اللہ کی تحقیق بھی ایک دشوار کام ہے۔ فاضل شارح نے اللہ کی جو تعریف کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک لفظ اللہ ذات باری کا اسم ذاتی ہے اور لفظ اللہ جزی ہے اور اسم جامد ہے اور ان تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ شارح نے تعریف میں اسم کا لفظ ذکر کیا ہے اور اسم کا اطلاق کبھی تو فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت اور لقب کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی صفت کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ یہاں پہلی صورت کا مراد لینا تو درست نہیں ہے البتہ بعد کی دونوں صورتوں کا مراد لینا صحیح ہے۔ پہلی صورت کا مراد لینا اسلئے درست نہیں ہے کہ شارح نے اسم للذات کہا ہے اور فعل اور حرف کے مقابلہ میں جو اسم آتا ہے وہ ذات کا اسم نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے مفہوم کی مستقل بذاتہ پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ بہر حال پہلا اسم سے مراد وہ ہے جو کنیت اور لقب کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے یا صفت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور جو اسم کنیت اور لقب کے مقابلہ میں یا صفت کے مقابلہ میں بولا جائے اس سے مراد علم ہوتا ہے لہذا یہاں اسم سے مراد علم ہوگا اور علم ذی علم کے لئے اسم ذاتی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ ذات باری کے لئے اسم ذاتی ہوگا۔ اور علم چونکہ شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے علم جزی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ جزی ہوگا اور علم چونکہ اسم جامد ہوتا ہے اس لئے لفظ اللہ اسم جامد ہوگا۔ الحاصل اللہ ایسی ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام تعریفات کا مستحق ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ الحمد للہ اصل میں توجہ فعلیہ تھا لیکن اس کو جملہ اسمیہ کی طرف منتقل کر لیا گیا جملہ فعلیہ تو اس لئے تھا کہ الحمد للہ اصل میں منصوب تھا یعنی حمداً للہ تھا۔ بعض لوگوں نے اس کو مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب مانا ہے اور بعض نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے۔ جو حضرات اول کے قائل ہیں وہ فعل ناصب "توجد" مقدار مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیری عبارت "توجد حمداً للہ" ہے اور جو حضرات ثانی کے قائل ہیں ان کے نزدیک فعل ناصب نحمد مقدار ہے اور تقدیری عبارت نحمد اللہ حمداً ہے۔ بہر حال فعل ناصب کو حذف کر دیا گیا اور الحمد کے نصب کو رفع سے بدل کر اس کو جملہ اسمیہ بنا دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف یعنی نصب سے رفع کی طرف کیوں عدول کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کتاب چاہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے حمد کا ثبوت، دوام اور استمرار کے طور پر ہو اور دوام و استمرار پر جملہ اسمیہ دلالت کرتا ہے۔ اور رہا جملہ فعلیہ تو وہ تہجد اور حدود پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس مقصد کے خاطر جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا گیا ہے۔ دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ عقل کا تقاضا تو یہ تھا کہ لفظ اللہ کو حمد پر مقدم کر کے یوں کہا جاتا "للہ الحمد" کیونکہ لفظ اللہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور لفظ حمد وصف پر

دلائل کتابے اور ذات کو وصف پر طبقاً تقدم حاصل ہے لہذا ذکر میں بھی ذات کو مقدم کرنا چاہیے تھا تاکہ وضع (ذکر) طبع کے موافق ہو جائے۔ مگر شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ کا ذکر اگرچہ فی ذاتہ اہم ہے لیکن آغاز تالیف کی وجہ سے یہ مقام چونکہ مقام حمد ہے اس لئے اس مقام کے اعتبار سے حمد کا مقدم کرنا اہم ہے۔ حاصل یہ کہ اس جگہ اللہ کو اہمیت ذاتی حاصل ہے اور حمد کو اہمیت عرضی حاصل ہے اور مقتضی حال اہمیت عرضی ہے نہ کہ اہمیت ذاتی اور جس صورت میں اہمیت عرضی مقتضی حال ہو یعنی حال اہمیت عرضی کا تقاضہ کرتا ہو تو اس صورت میں اہمیت عرضی کی رعایت کرنا اولیٰ ہے نہ کہ اہمیت ذاتی کی۔ پس یہاں اسی اہمیت عرضی کی وجہ سے حمد کو اللہ پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ صاحب کشف نے اقرا باہم ربک کے تحت فعل اقرا کو مقدم کرنے کی وجہ ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فعل اقرا کو باہم ربک پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہاں فعل اقرا اللہ کے نام سے زیادہ اہم ہے اور فعل اقرا زیادہ اہم اسلئے ہے کہ یہ مقام مقام قرأت ہے یعنی یہاں اللہ کا نام ذکر کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرأت کی دعوت دینا مقصود ہے۔ پس جس طرح یہاں اہمیت عرضی یعنی مقام قرأت کی رعایت کرتے ہوئے فعل اقرا کو مقدم کیا گیا ہے اگرچہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔ اسی طرح صاحب تنقیص نے بھی اہمیت عرضی یعنی مقام حمد کی رعایت کرتے ہوئے حمد کو مقدم کیا ہے اگرچہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔

عَلَى مَا أَنْعَمَ أَيْ عَلَى أَنْعَامِهِ وَلَمْ يَعْزُضْ لِلْمُنْعِمِ بِهِ إِثْمًا مَا لِقُصُورِ الْعِبَادَةِ
عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ وَلِئَلَّا يَتَوَهَّمُوا اخْتِصَاصَهُ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ وَعَلَّمَهُ مِنْ
عَطْفِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ رِعَايَةَ الْبَرَاءَةِ الْإِسْتِغْلَالَ وَتَبَيُّهَا عَلَى فَضِيلَةِ نِعْمَةِ
النَّبِيِّ مِنَ النَّبِيَّانِ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَيَاكُمْ رِعَايَةً لِلتَّجَعُّجِ وَالْبَيَانِ
هُوَ الْمُنْطَلِقُ الْفَضِيلَةُ الْمُعْرَبُ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ.

ترجمہ اس چیز پر جو اس نے انعام کیا ہے یعنی اس کے انعام پر اور مصنف منعم بہ کے درپے نہیں ہوئے یہ بتلانے کے لئے کہ عبارت اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور تاکہ یہ وہم نہ ہو جائے کہ منعم بہ ایک ہی چیز کے ساتھ متعصب ہے۔ اور علم عطف خاص علی العام کے قبیل سے ہے براعت استہلال کی رعایت کرنے کے لئے اور نعت بیان کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کے لئے من البیان مصنف کے قول ما لم تعلم کا بیان ہے رعایت سبح کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور بیان وہ کلام فصیح ہے جو مافی الضمیر کو ظاہر کرنے والا ہو۔

تشریح حمد اور محمود کے ذکر کے بعد ماقم نے اس عبارت میں محمود علیہ کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں اس چیز پر جو اس نے انعام کیا ہے اور محکوم نہیں جانتے تھے۔

یعنی گویائی اس کی، ہم کو تسلیم دی ہے۔ شارح نے علی انعام کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمہ آمصد ہے موصولہ نہیں ہے۔ رہا یہ سوال کہ معنیٰ نے منعم بہ (جن چیزوں کے ساتھ انعام کیا گیا ہے) کو ذکر کیوں نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے منعم بہ بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد ہے ”وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها“ پس اگر منعم بہ کے تمام افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات ناممکن ہے کیونکہ منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے الفاظ قاصر ہیں۔ اور اگر بعض افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات اگرچہ ممکن ہے لیکن اس صورت میں بعض چیزوں کے ساتھ منعم بہ کا مفہم ہونا لازم آئے گا اور یہ وہم پیدا ہوگا کہ باری تعالیٰ ان بعض چیزوں کی وجہ سے توحید کے مستحق ہیں لیکن جن بعض کا ذکر نہیں کیا گیا ان کی وجہ سے حمد کے مستحق نہیں ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ باری عز اسمہ تو اپنی ہر ہر نعمت کی وجہ سے مستحق حمد ہیں۔ الحاصل منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے عبارت اور الفاظ کے قاصر ہونے کی وجہ سے منعم بہ کے تمام افراد کو ذکر نہیں کیا گیا اور مذکورہ وہم سے بچنے کے لئے بعض افراد کو ذکر نہیں کیا گیا۔ علامہ تفتازانی نے فرمایا ہے کہ ما انعم پر مَتم کا عطف، عطف خاص علی العام کے قبیل سے ہے اس لئے کہ ہم جس چیز کو نہیں جانتے تھے یعنی بیان اور گویائی، باری تعالیٰ کا ہم کو اس کی تعلیم دینا باری تعالیٰ کے انعامات میں سے ایک انعام ہے لہذا عمومی انعامات کے ذکر کے بعد بذریعہ عطف اس مخصوص انعام کا ذکر کرنا عطف خاص علی العام ہے جیسا کہ تنزل الملائكة والروح میں الروح کا ملائکہ پر اور حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطیٰ میں صلوة وسطیٰ کا صلوات پر عطف خاص علی العام ہے۔ رہی یہ بات کہ نعمت، بیان ہی کو خاص طور پر ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی تو اس کے جواب میں شارح نے دو وجہیں ذکر کی ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ نعمت، بیان کے ذکر سے براعت استہلال کی رعایت ہوگئی براعت استہلال یہ ہے کہ ابتدا سے کلام اور مقدمہ کتاب میں ایسے الفاظ لائے جائیں جو مقصود کتاب کے مناسب ہوں اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسے سلم العلوم کے ابتدا کی یہ عبارت سبحانہ ما اعظم شانہ الخ اس میں حد، تصور، نفس، کلیات، جزئیات، تصدیق وغیرہ الفاظ مقصود کتاب کے مناسب بھی ہیں اور اس کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں لفظ بیان مقصود کتاب کے مناسب بھی ہے اور اس کی طرف مشیر بھی ہے کیونکہ اس کتاب میں معانی، بیان اور بدیع ہی کو بیان کرنا مقصود ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نعمت، بیان کی فضیلت، شرافت، عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اس نعمت کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ کیونکہ انسان اور دوسرے جانداروں کے درمیان مابہ الامتیاز چیز بیان ہے کہ انسان اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہے اور اپنی بات دوسروں کو سمجھا سکتا ہے اور دوسرے جاندار اس پر قادر نہیں ہیں پس اس خصوصیت کی وجہ سے نعمت، بیان کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ بیان وہ کلام نفع ہے جس کے ذریعہ انسان مافی الضمیر کو ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ شارح نے کہا کہ من البیان، مالم تعلم کلام بیان ہے اور مالم تعلم مبتنیٰ ہے اور بیان اگرچہ مبتنیٰ سے مؤخر ہوتا ہے لیکن یہاں بمع کی رعایت کرتے ہوئے مقدم کر دیا گیا بمع کہتے ہیں دو جملوں کے آخر میں یکسانیت پیدا کر دینا پس پہلا جملہ علی ما انعم جو منعم پر ختم ہے اس لئے اس جملہ یعنی مالم تعلم کو بھی منعم پر ختم کیا گیا۔ اگر بیان کو مؤخر کر کے مالم تعلم من البیان کہ دیا جاتا تو رعایت بمع

نوت ہو جاتی اور کلام کا حسن ختم ہو جاتا۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَيْرٌ مِّنْ نُّطْقٍ بِالصَّوَابِ وَأَفْضَلُ مِّنْ أُوتِي الْحِكْمَةَ
هِيَ عِلْمُ الشَّرَائِعِ وَكُلُّ كَلَامٍ وَافِقٍ الْحَقِّ وَثَرِكَةٌ تَأْتِي عَلَى الْإِنْسَانِ لِأَنَّ
هَذَا الْفِعْلَ لَا يَصْلُحُ إِلَّا لِلَّهِ وَفَصَلَ الْخُطَابِ أَيْ الْخُطَابَ الْمَقْصُودَ الْبَيْنَ
الَّذِي يَكْتَبِيهِ مَنْ يَخَاطَبُ بِهِ وَلَا يَلْتَمِسُ عَلَيْهِ أَوْ الْخُطَابَ الْفَاصِلَ بَيْنَ
الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ.

ترجمہ اور درود نازل ہو ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو ان لوگوں میں سب سے بہتر ہیں جو درست بات کہنے والے ہیں اور ان لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو حکمت دی گئی ہے۔ حکمت علم شرائع اور ہر اس کلام کا نام ہے جو حق کے موافق ہو اور ایثار کے فاعل کو اس لئے ترک کر دیا گیا ہے کہ یہ ایسا فعل ہے جو سوائے خدا کے کسی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور فضل خطاب یعنی وہ واضح کلام جس کو ہر وہ شخص سمجھ جائے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام ملتبس نہ ہو یا وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فیصلہ کن ہو۔

تشریح پہلے جمل میں ثناء باری کا بیان تھا اور اس جمل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ثناء کا بیان ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے جملہ صلاۃ کا جملہ حمد یہ بر عطف کیا گیا ہے۔ صلوٰۃ صلی سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے اِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيَجِبْ فَإِنَّ كَانَ مَقْطَرًا فَلْيَطْعَمْ وَأَنْ كَانَ مَسْرُومًا فَلْيُفْلِصْ، فلیفصل کے معنی میں ہے اسی طرح آیت ”وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ“ میں صلی کے معنی میں ہے۔ پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعا ارکان مخصوصہ کا جز ہے لہذا جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ نسبت کے اختلاف سے صلاۃ کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں چنانچہ صلاۃ باری سے رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ ملائکہ سے استغفار کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ مومنین سے طلب رحمت اور دعا کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ طیور سے تسبیح کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ سید کے معنی سردار کے ہیں من نطق بالصواب اور من اوتی الحکمتہ سے مراد انبیاء ہیں اسلئے کہ انبیاء ناطق بالصواب بھی ہوتے ہیں اور ان کو شریعت کا علم بھی دیا جاتا ہے۔ اب متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہو گا کہ رحمت کا لہ نازل ہو ہمارے سردار یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو صبح بولنے والوں میں سب سے بہتر ہیں اور جن کو شریعت کا علم دیا گیا ہے ان میں سب سے افضل ہیں یعنی جماعت انبیاء میں سب سے بہتر اور سب سے افضل ہیں اور جب آپ انبیاء سے افضل ہیں تو گویا ساری مخلوقات سے افضل ہیں۔ شارح نے کہا ہے کہ حکمت کہتے ہیں شرائع اور احکام کے علم کو اور ہر اس کلام کو جو حق اور نفس الامر کے موافق ہو پس

شارح نے پہلے تو ایسے الفاظ سے حکمت کی تفسیر فرمائی جس سے حکمت کا شریعت اسلام کے ساتھ خاص ہونا ظاہر ہوتا ہے اور پھر ایسے الفاظ سے تفسیر کی جو شریعت اور غیر شریعت سب کو عام ہے مثلاً الواحد نصف الاثنين، حق کے موافق تو ہے لیکن شریعت نہیں ہے۔ الحاصل حکمت کی دونوں تفسیریں عطف عام علی الخاص کے قبیلہ سے ہیں۔

دترک فاعل الایثار سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مانگنے والے آتی فعل مجہول ذکر کیا ہے اور اس کا فاعل ذکر نہیں کیا ہے آخر ایسا کیوں۔ جواب ایثار و عطا کا فاعل متعین ہے اس لئے کہ ایثار و عطا کا فاعل ذات خداوندی کے سوا کوئی دوسرا نہیں بن سکتا۔ ایثار کا فاعل صرف باری تعالیٰ ہو سکتے ہیں پس ایثار کا فاعل چونکہ ذہنوں میں متعین تھا اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ فعل ماضی مجہول کے صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیا گیا۔ فصل الخطاب، حکمت پر معطوف ہے۔ یعنی آپ ان لوگوں میں سب سے زیادہ افضل ہیں جنکو حکمت دی گئی اور فصل خطاب دیا گیا۔ شارح نے کہا فصل مصدر اسم مفعول مفعول کے معنی میں ہے یا اسم فاعل فاعل کے معنی میں اگر اول ہے تو فصل خطاب سے مراد وہ واضح کلام ہوگا جیسے ہر وہ آدمی سمجھ لے جس کو اس کلام کا مخاطب کیا گیا ہو اور وہ کلام اس مخاطب پر ملتبس نہ ہو۔ اور اگر ثانی ہے تو فصل خطاب سے مراد وہ کلام ہوگا جو حق و باطل کے درمیان امتیاز اور فیصلہ کن ہو اور اگر آپ فصل کو اس کی حقیقت یعنی مصدری معنی پر باقی رکھنا چاہیں تو یہ بھی جائز ہے البتہ اس صورت میں خطاب کو فصل مصدر کے ساتھ متصف کرنا نامناسب ہوگا جیسے زید عدل میں زید عدل کے ساتھ مبالغہ متصف ہے۔

وَعَلَىٰ آلِهِ أَصْلُهُ أَهْلٌ بِدَلِيلِ أَهْلٍ خُصَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْأَشْرَافِ وَ
أَوَّلِي الْخَطَرِ أَطْهَارٌ جَمْعٌ طَاهِرٌ كَصَاحِبٍ وَأَصْحَابٍ وَصَحَابَتُهُ الْأَخْيَارُ
جَمْعٌ خَيْرٌ بِالشَّدِيدِ

ترجمہ اور آپ کی پاک آل پر آل کی اصل اہل ہے اہل کی دلیل سے اس کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں میں خاص کر دیا گیا ہے۔ اطہار ظاہر کی جمع ہے جیسے صاحب اور اصحاب ہے۔ اور آپ کے متدین اور نیک اصحاب پر (اخیار) خیر بالتشدید کی جمع ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی نے کہا ہے کہ آل کی اصل اہل ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آل کی تصغیر اہل آتی ہے اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ شئی کی تصغیر شے کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے یعنی تصغیر میں تمام حروف اصلہ ظاہر ہو جاتے ہیں۔ پس اہل تصغیر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہاء حرف اصل ہے اور آل دراصل اہل ہے۔ رہی یہ بات کہ اہل سے آل کیسے ہو گیا تو اس میں یہ تعلیل ہوئی کہ ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا پھر بقاعدہ امن ہمزہ کو الف سے بدل کر ال کر لیا گیا۔ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ آل کی اصل اول ہے پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے آل اور اہل کے درمیان فرق ظاہر کرتے ہوئے

کہا ہے کہ آل کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں کے لئے ہوتا ہے۔ انکی شرافت اور عظمت دنیاوی اعتبار سے ہو جیسے آل فرعون یا اخروی اعتبار سے ہو جیسے آل محمد آل ابراہیم۔ بعض حضرات نے یہ بھی فرق بیان کیا ہے کہ اہل کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے ہوتا ہے اور آل کا استعمال صرف ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے اور بعض نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل کا استعمال صرف مذکر کے لئے ہوتا ہے اور اہل کا استعمال مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے ہوتا ہے۔ آل کی مراد کے بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آل محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے۔ ردافض نے کہا کہ آل محمد سے مراد فاطمہؑ علی اور حسنین ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک آپؐ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ ہر مومن متقی آپؐ کی آل ہے۔ الاطہار آل کی صفت ہے اور طاہر کی جمع ہے جیسے اصحاب صاحب کی جمع ہے۔ آل کی صفت میں الاطہار لاکر اتان رنے باری تعالیٰ کے قولؑ انما یرید اللہ لیزیب عنکم الریس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا "کی طرف تلمیح کی ہے۔ صحابہ اصلاً تو مصدر ہے لیکن غلبۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب پر اطلاق ہونے لگا اس کے برخلاف اصحاب کہ یہ لفظ عام ہے ہر ایک کے اصحاب پر بولا جاتا ہے۔ اختیار خیر (تشدید کے ساتھ) کی جمع ہے بلا تشدید خیر کی جمع بھی اختیار آتی ہے کیونکہ مشدد، مخفف دونوں صفت مشبہ ہیں اور دونوں کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے۔ البتہ دونوں کے معنی میں یہ فرق ہے کہ خیر مخفف جمال اور حسن میں مستعمل ہوتا ہے اور خیر مشدد دین اور صلاح میں مستعمل ہوتا ہے اور اس جگہ یہ بھی مناسب ہیں اسی معنی کی روایت کرتے ہوئے اقرنے متدین اور نیک کا ترجمہ کیا ہے۔ اور اختیار کے لفظ سے ماننے کے ختم خیر امتہ اور حدیث خیر کم قرنی کی طرف تلمیح کی ہے۔

أَمَّا بَعْدُ هُوَ مِنَ الظُّرُوفِ الزَّمَانِيَةِ الْمُبْتَدِئَةِ الْمُنْقَطِعَةِ عَنِ الْأَصَافَةِ
أَيُّ بَعْدُ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ وَالْعَامِلِ فِيهِ أَمَّا لِبَيَانِ بَيِّنَاتِهَا عَنِ الْفِعْلِ وَالْأَصْلِ
مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ وَهَمَّا هُمَا مُبْتَدَأٌ وَالْأَسْمِيَّةُ الْكَلِمَةُ
لِلْمُبْتَدَأِ وَيَكُنْ شَرْطٌ وَالْفَاءُ لَا يَزِمُهُ لَكُلِّ غَالِبٍ فَحِينَ تَقَعَتْ أَمَّا مَعْنَى الْإِبْتِدَاءِ
وَالشَّرْطِ لِيَزِمَهُمَا الْفَاءُ وَالصُّوْفُ الْأَسْمِ إِقَامَةُ الْأَكْزِمِ مَقَامَ الْمَلْزُومِ وَ
إِبْتِغَاءٌ لِأَشْرَفٍ فِي الْجُمْلَةِ.

امبعد، لفظ بعد ان ظرف زمانہ میں سے ہے جو مبنی منقطع عن الاضافت ہوتے ہیں یعنی حمد و صلاۃ

ترجمہ

کے بعد۔ اور لفظ بعد میں انا عامل ہے اس لئے کہ لفظ انا فعل کے قائم مقام ہے اور اصل ترکیب "ہما یکن من شئی بعد الحمد والصلوۃ" ہے اور اس جگہ ہما مبتدا ہے اور مبتدا کے لئے اسمیت لازم ہے اور "یکن" شرط ہے اور اس کے جواب کے لئے عام طور پر فاء لازم ہوتا ہے پس اس وقت انا ابتداء اور شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اسکو

تشریح

فار لازم ہوگا اور لصوق اسم، لازم کو ملزوم کے قائم مقام کرتے ہوئے اور اس کے اثر کو کچھ نہ کچھ باقی رکھتے ہوئے۔

لفظ آتا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) آتا اصل میں آتا تھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۲) آتا اصل میں متما تھا میم اول اور حمزہ کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور ہاء کو حمزہ سے بدل دیا گیا۔ (۳) آتا اپنی اصل پر ہے۔ لفظ آتا تین معانی میں مستعمل ہے (۱) تاکید کے لئے مثلاً "اما زید فذاہب" اس کے معنی ہیں "مہا یکن من شیء فزید فذاہب" یعنی جب بھی کوئی چیز موجود ہوگی زید کے لئے ذاب ثابت ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہر لمحہ کوئی نہ کوئی شئی موجود ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید کے لئے ذاب یقیناً ثابت ہوگا اور کسی چیز کا بالیقین ثابت ہونا اسی کا نام تاکید ہے لہذا لفظ آتا کا تاکید کے لئے ہونا ثابت ہو گیا۔ (۲) تفصیل کے لئے مثلاً "اما الذین آمنوا فیلعمون ان الحق من ربهم" میں لفظ آتا کے ذریعہ مزب مثل کے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں کی تفصیل کرنا مقصود ہے (۳) شرط کے لئے مثلاً "اما زید فذاہب" میں ذاب زید کو کسی شے کے موجود ہونے پر معلق کیا گیا ہے اور اس معلق کرنے کا نام ہی شرط ہے۔ یہاں عبارت میں لفظ آتا اپنے مابعد کو ماقبل سے تاکید کے ساتھ جدا کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ لفظ بعد کے بارے میں شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس جگہ لفظ بعد ایسا ظرف زمان ہے جو مبنی ہے اور منقطع عن الاضافت ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے "بعد الحمد والصلوة" تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ بعد اور قبل دونوں ظرف میں سے ہیں ان کا استعمال ظرف مکان کے لئے بھی ہوتا ہے اور ظرف زمان کے لئے بھی مگر اس جگہ لفظ بعد کا استعمال ظرف زمان کے لئے ہے نہ کہ مکان کے لئے۔ ان دونوں کی تین حالتیں ہیں ایک تو یہ کہ ان کا مضاف الیہ مذکور ہو۔ دوم یہ کہ ان کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسبتاً منسیا ہو۔ سوم یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہو مگر منوی ہو یعنی لفظوں میں اگرچہ محذوف ہو مگر دل میں اس کا ارادہ کر لیا گیا ہو۔ پہلی دو صورتوں میں یہ دونوں لفظ معرب بحسب العوائل ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں مالمبنیۃ المنقطعة عن الاضافة سے شارح نے اسی تیسری صورت کو بیان کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس جگہ لفظ بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اور یہ خود مبنی علی الضم ہے اب سوال یہ ہے کہ لفظ بعد جو ظرف ہے اور معمول ہے اس کا عامل کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ لفظ بعد کا عامل لفظ آتا ہے۔ مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ عامل فعل ہوتا ہے یا شبہ فعل اور کلمہ آتا نہ فعل ہے اور نہ شبہ فعل، تو اس کو عامل قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کے جواب میں فرمایا گیا ہے کہ کلمہ آتا بذاتہا اگرچہ عامل نہیں ہوتا لیکن فعل کا نائب ہو کر عامل ہو سکتا ہے یعنی اصالتاً اور حقیقتہً تو ظرف کے اندر فعل ہی عامل ہوتا ہے لیکن نیابتہً کلمہ آتا بھی عامل ہو جاتا ہے۔ اور یہاں یہ ہی صورت ہے کیونکہ اما بعد کی اصل ترکیب اور تقدیری عبارت یہ ہے "مہا یکن من شیء بعد الحمد والصلوة" پس لفظ آتا، یکن فعل کا نائب ہے اور اسی نیابت کی وجہ سے اس کو عامل قرار دیا ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ اس جگہ یعنی مذکورہ تقدیری عبارت میں کلمہ مہا مبتدا ہے اور مہتا کہہ کر اس جگہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ دوسرے مقامات پر لفظ مہا مفعول واقع ہے مثلاً "مہا تعطی من شیء اقبل" اس کے

معنی ہیں "اے شی تعطینی اقبلہ" مجھ کو جو چیز بھی تو دیگا میں اس کو قبول کروں گا۔ بہر حال اس جگہ کلمہ مہما مبتدا ہے اور اسم ہے کیونکہ مبتدا کے لئے اسمیت لازم ہے یعنی مبتدا ہمیشہ اسم ہوتا ہے فعل اور حرف مبتدا نہیں ہوتے اور یکن جو جسد کے معنی میں ہے اور فعل شرط ہے اور شرط کے جواب یعنی جزاء پر بالعموم فار کا داخل کرنا لازم ہے یعنی شرط کی جزاء عام طور پر توفار کے ساتھ ہی ہوتی ہے لیکن کبھی کبھار بغیر فار کے بھی ہوتی ہے۔ اب یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب تقدیری عبارت میں مہما مبتدا ہے اور یکن فعل شرط ہے اور ان دونوں کے قائم مقام لفظ آما ہے تو لفظ آما ابتداء اور شرط دونوں کے معنی کو شامل ہوا یعنی لفظ آما مبتدا بھی ہوا اور شرط بھی ہوا پس مبتدا ہونے کی وجہ سے لفظ آما کا اسم ہونا ضروری تھا اور شرط ہونے کی وجہ سے اس کی جزاء یعنی بقدر پر فار کا داخل ہونا ضروری تھا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اس لئے کہ لفظ آما حرف ہے نہ کہ اسم اور فار جزاء یعنی لفظ بقدر پر داخل نہیں ہے بلکہ اس کے بعد آما پر داخل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مناسب تو یہ ہی تھا کہ صیغہ مبتدار کا اسم ہونا ضروری ہے اسی طرح مبتدا یعنی مہما کا قائم مقام بھی اسم ہو گا چونکہ قائم مقام یعنی لفظ آما کا حرف ہونا متعین ہے اس لئے لصوق اسم یعنی اسم (بعد) کا آما کے بعد بلا فصل واقع ہونا اس کو آما کی اسمیت کا بدل قرار دیدیا گیا یعنی یوں کہدیا گیا کہ آما جو مبتدار کے قائم مقام واقع ہے وہ اگرچہ اسم نہیں ہے لیکن بلا فصل اس کے بعد اسم واقع ہے پس اس لصوق اسم کی وجہ سے چونکہ آما کے اندر کسی نہ کسی درجہ میں اسمیت کی بو آگئی ہے اس لئے اس کو مبتدا یعنی مہما کے قائم مقام قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قاعدہ ہے "مالا یدرک کلمہ لایترک کلمہ" اگر کوئی شخص کل کو پا نہیں سکتا تو اس کو کل چھوڑنا بھی نہ چاہیے یعنی جس قدر ممکن ہو اس کو حاصل کر لینا چاہیے پس یہاں بھی پورے طور پر مبتدار کی رعایت کرنا یعنی مبتدار کے قائم مقام کا اسم ہونا چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے اسی پر اکتفا کر لیا گیا کہ اس کے ساتھ اسم ملحق ہے۔ یعنی اس کے فوراً بعد اسم (بعد) واقع ہے۔ حاصل یہ کہ آما اگرچہ حقیقتہً اسم نہیں ہے لیکن اس لصوق کی وجہ سے حکماً اسم ہو گیا۔ یہی معاملہ فار جزاء کے لئے ہے کہ آما چونکہ فعل شرط (یکن) کے قائم مقام ہے اس لئے اس کی جزاء کے شروع میں یعنی لفظ بقدر پر فار داخل ہونا چاہیے تھا لیکن چونکہ ایسا کرنے میں اما شرطیہ اور فا جزائیہ کا اجتماع لازم آتا ہے جو پابند ہے اس لئے فار جزائیہ کو جزاء کے شروع میں یعنی بقدر پر داخل نہ کر کے جزاء کے درمیان یعنی آما پر داخل کر دیا گیا اسی کو فاضل شراح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ آما چونکہ ابتداء کے معنی کو شامل ہے اس لئے اس کو لصوق اسم لازم ہو گیا اور چونکہ شرط کے معنی کو شامل ہے اس لئے اس کو فار لازم ہو گیا اور یہ لزوم فا اور لزوم لصوق اسم صرف اس لئے ہے تاکہ لازم (فار، اسمیت) کسی نہ کسی درجہ میں لزوم (شرط، مبتدا) کے قائم مقام ہو جائے اور کسی نہ کسی درجہ میں اس کا اثر باقی رہے۔

فَلَمَّا هُوَ ظَرَفٌ بِمَعْنَى إِذَا يُسْتَعْمَلُ اسْتِعْمَالُ الشَّرْطِ يَلِيهِ فِعْلٌ مَّا جِزْ
لَفْظًا أَوْ مَعْنًى كَانَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ هُوَ الْمَعَانِي وَالْبَيَانُ وَعِلْمُ تَوَابِعِهَا

هُوَ الْبَدِيعُ مِنْ أَجْلِ الْعُلُومِ قَدْ سَأَوَ أَدَقَّهَا سِرًّا إِذْ بِهِ أُنِىَ يَعْلَمُ الْبَلَاغَةَ
وَتَوَابِعَهَا لَا يَغْيِرُهُ مِنَ الْعُلُومِ كَاللُّغَةِ وَالشَّعْوِ وَالصَّنُوتِ يُعْرِفُ
دَقَائِقُ الْعَرَبِيَّةِ وَأَسْرَارُهَا فَيَكُونُ مِنْ أَدَقِّ الْعُلُومِ سِرًّا وَيَكْشِفُ
عَنْ وَجْهِهِ الْأَعْجَابَ فِي نَظْمِهَا الْقُرْآنِ أَسْتَأْذِنُهَا أُنِىَ بِهِ يُعْرِفُ أَنَّ
الْقُرْآنَ مُعْجِزٌ بِكُونِهِ فِي أَعْلَى مَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ لِإِشْتِمَالِهِ عَلَى الدَّقَائِقِ
وَالْأَسْرَارِ الْخَائِرَةِ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَهَذَا وَسِيكَةٌ إِلَى تَصْدِيقِ
النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ وَسِيكَةٌ إِلَى الْقَوْنِ بِمَجْمِيعِ السَّعَادَاتِ فَيَكُونُ
مِنْ أَجْلِ الْعُلُومِ لِيَكُونَ مَعْلُومُهُ وَغَايَتُهُ مِنْ أَجْلِ الْمَعْلُومَاتِ
وَالْغَايَاتِ

ترجمہ

پس جبکہ وہ طرف ہے اذ کے معنی میں شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے اس کے متصل لفظاً یا
معنیاً فعل ماضی ہوتا ہے علم بلاغت یعنی معانی اور بیان اور اس کے توابع کا علم یعنی بدیع مرتبہ
کے اعتبار سے اہل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے دقیق ترین علوم میں سے ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ
یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعہ نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے علوم جیسے لغت، نحو، صرف کے ذریعہ پہچانی
جاتی ہیں عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پس نکتہ کے اعتبار سے علوم میں سب سے زیادہ دقیق ہوگا۔
اور اٹھا دئے جاتے ہیں وجوہ اعجاز سے اس کے پردوں کو درآں حالیکہ وہ وجوہ نظم قرآن میں ہیں یعنی علم بلاغت
ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اسلئے کہ قرآن ایسی
باریکیوں اور نکتوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت سے باہر ہیں اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی تصدیق کا ذریعہ ہے اور رسول کی تصدیق تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے۔ پس یہ علم اہل علوم میں
سے ہوگا کیونکہ اس کا معلوم اہل معلومات اور اس کی غایت اہل غایات میں سے ہے۔

تشریح

شراح علیہ الرحمۃ نے لما کے بارے میں تین باتیں ذکر کی ہیں (۱) لما ظرف زمان کے لئے ہے
(۲) اذ کے معنی میں ہے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے (۳) اس کے متصل فعل ماضی ہوتا ہے
یعنی لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے وہ فعل خواہ لفظاً ماضی ہو خواہ معنی ماضی ہو۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ لما
ظرف زمان اس وقت واقع ہوتا ہے جب لما دہ ایسے جملوں پر داخل ہو جن میں سے پہلا جملہ شرط اور دوسرا جملہ
جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوا تو لما نفی بلکہ کے معنی میں ہوگا جیسے "ندم زید ولما یفعلہ الندم"
زید نادم ہوا حالانکہ ندامت اس کے کام نہیں آئی۔ یا اَلَّا کے معنی میں ہوگا جیسے "ان کل نفس لما علیہا حافظ" نہیں
ہے کوئی نفس مگر اس پر نگراں مقرر ہے۔ دوسری بات کی تشریح یہ ہے کہ لما، اذ کے معنی میں ہے اذ کے معنی

میں نہیں ہے اور وجہ ہے کہ ادبی گذشتہ زمانے کیلئے ظرف واقع ہوتا ہے اور ابھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اس کے بخلاف اذا کہ وہ آئندہ زمانے کیلئے ظرف واقع ہوتا ہے۔ . . . پس لما اور اذ کے درمیان چونکہ ایک گونہ مناسبت ہے اس لئے لما کو اذ کے معنی میں قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔ الغرض اس جگہ لما اذ کے معنی میں ہے اور جس طرح اذ شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری چیز پر زمانہ ماضی میں معلق کرنے کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لما بھی شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں تعلیق کا فائدہ دیتا ہے۔ تیسری بات کا حاصل یہ ہے کہ لما سے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اب وہ فعل ماضی لفظوں میں مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں طرح جائز ہے کیونکہ یہ بات بلغائے بھی معنی گئی ہے کہ لما کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ لما اذ کے معنی میں ہے اور اذ کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے لہذا لما کے بعد بھی فعل کا مقدر ہونا جائز ہوگا۔ اس میں بھی تعلیم ہے کہ فعل ماضی لفظوں میں ماضی ہو یعنی ماضی کے صیغہ کے ساتھ جو جیسا کہ متن میں لما ماضی کے صیغہ کان پر داخل ہے یا معنی ماضی ہو یعنی صیغہ تو ماضی کا نہ ہو لیکن تم کے ذریعے ماضی بنایا گیا ہو جیسے لما لم یکن زید قائما اگر تک ”جب زید کھڑا نہیں ہوا تو میں نے تیرا کلام کیا۔“ اتن رہ فرماتے ہیں کہ علم بلاغت جس سے مراد معانی، بیان اور اس کے قواعد یعنی علم بدیع ہے (کا علوم میں انتہائی بلند مرتبہ ہے اور اس کے نکات دوسرے علوم کے نکات کی بہ نسبت انتہائی دقیق اور باریک ہیں۔ فاضل مصنف نے ”من اجل العلوم“ میں متن تبصیر لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ علم بلاغت مرتبہ میں بعض علوم سے افضل ہے تمام علوم سے افضل نہیں ہے کیونکہ علم توحید، علم اصول، علم تفسیر اور علم حدیث وغیرہ علم بلاغت سے بھی بلند تر ہیں۔ بہر حال بعض علوم کے مقابلے میں علم بلاغت کا مرتبہ بلند ہے اور اس کے نکتے دقیق ہیں۔ لف و نشر غیر مرتب کے طور پر اتن نے پہلے علم بلاغت کے نکتوں کے دقیق ہونے کی دلیل ذکر کی ہے اور پھر اس کے بلند مرتبہ ہونے کو مدلل کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ علم بلاغت کے نکتے اعلیٰ دقیق ہیں کہ عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکات کو علم بلاغت اور اس کے قواعد کے ذریعہ ہی جانا جاسکتا ہے اس کے علاوہ دیگر علوم مثلاً لغت، نحو، صرف وغیرہ کے ذریعہ نہیں جانا جاسکتا ہے اور جب یہ بات ہے کہ عربی زبان کے اسرار و حکم اسی علم کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعہ معلوم نہیں ہو سکتے تو نکات کے اعتبار سے یہ علم بلاشبہ اعلیٰ ہوگا۔ علم بلاغت کے بلند مرتبہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے اتن نے کہا ہے کہ علم بلاغت بلند مرتبہ اس لئے ہے کہ بلاغت کے وہ انواع اور طرق جن پر قرآن مشتمل ہے اور وہ اعجاز قرآن کا سبب ہیں ان پر پڑے ہوئے پردوں کو اسی علم کے ذریعہ دور کیا جاتا ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعہ سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ قرآن مجید ہے اور اس سے معارضہ کرنا اور اس کا مثل لانا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ قرآن مجید کیوں ہے تو اس کی علت بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ قرآن چونکہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے یعنی قرآن میں ایسی آخری درجے کی بلاغت موجود ہے کہ اس کے بعد بلاغت کا کوئی درجہ نہیں ہے اسلئے قرآن مجید ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ قرآن ایسے نکتوں اور باریکیوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہیں۔ اور جب ایسا ہو تو اس میں یقیناً اعلیٰ درجہ کی بلاغت موجود ہوگی۔ الحاصل علم بلاغت کے ذریعہ اعجاز قرآن کے طرق اور انواع کی معرفت

حاصل ہوتی ہے اور اعجاز قرآن کے وجہ کی معرفت ذریعہ بنتی ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا اس طور پر کہ جب قرآن کا اعجاز ثابت ہو جائے گا اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ قرآن معجز ہے انسان اس کے مثل لانے پر قادر نہیں ہے تو قرآن کا کلام الہی ہونا ثابت ہو جائے گا اور کلام الہی انسان پر بذریعہ وحی اترتا ہے لہذا یہ بات ثابت ہو جائیگی کہ قرآن بذریعہ وحی اترتا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جن پر قرآن اترتا ہے نبی ہیں پس جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت ہو جائے گی تو لوگ آپ کی تصدیق کریں گے الغرض اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا دنیوی اور اخروی تمام معاد توں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے اور جب ایسا ہے تو علم بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اہل علوم میں سے ہوگا کیونکہ کسی علم کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا مدار اس کے معلوم اور اس کی غایت پر ہے پس علم بلاغت کا معلوم یعنی اعجاز قرآن چونکہ اہل معلومات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت اہل علوم میں سے ہوگا۔ اسی طرح اس کی غایت یعنی تصدیق نبی یا دنیا اور آخرت کی کامیابی چونکہ اہل غایت میں سے ہے اس لئے بھی علم بلاغت اہل علوم میں سے ہوگا۔

وَتَشْبِيهِهُ وَجُوهُ الْأَعْجَازِ بِالشَّيْءِ الْمُحْتَجِّجَةِ تَحْتَ الْأَسْتَارِ اسْتِعَارَ ۚ
بِالْكِنَايَةِ وَرَأْيَاتِ الْأَسْتَارِ لَهَا تَحْسِيلِيَّةٌ ۚ وَذِكْرُ الْوُجُوهِ إِيَّاهُمْ أَوْ
تَشْبِيهِهُ الْأَعْجَازِ بِالصُّوَرِ الْحُسْنَى اسْتِعَارَ ۚ بِالْكِنَايَةِ وَرَأْيَاتِ الْوُجُوهِ
لَهُ تَحْسِيلِيَّةٌ ۚ وَذِكْرُ الْأَسْتَارِ تَرْشِيْمٌ ۚ وَنَظْمُ الْفُرَاغِ تَرْثِيْفٌ ۚ كَلِمَاتُهُ مُتَرَتِّبَةٌ
الْمَعَانِي مُنَاسِقَةٌ الذَّلَالَاتِ عَلَى حَسَبِ مَا يَفْتَضِيهِ الْعَقْلُ لَا تَوَلَّى إِلَيْهَا
فِي السُّطْحِ وَضَمَّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ۔

ترجمہ اور وجوہ اعجاز کو پڑوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور ان کے لئے پڑوں کا ثابت کرنا استعارہ تحسیلیہ ہے اور وجوہ کا ذکر ایہام ہے یا اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور اعجاز کے لئے وجوہ کا ثابت کرنا استعارہ تحسیلیہ ہے اور استار کا ذکر تشریح ہے اور نظم قرآن قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف ہے جن کے معانی بالترتیب ہوں اور دلالتیں عقل کے تقاضہ کے مطابق مناسب اور مصادی ہوں ذیہ کہ کلمات کو ادا کرنے میں اور بعض کو بعض کے ساتھ جس طرح چاہے جمع کرنے میں لگاتار ہوں۔

تشریح وجوہ اعجاز سے بلاغت کے وہ انواع اور طرق مراد ہیں جن سے اعجاز حاصل ہوتا ہے اور یہ طرق تراکیب کے خواص میں سے ہیں یعنی ان انواع اور طرق کا تعلق صرف تراکیب سے ہے شارح انھیں وجوہ اعجاز

کے بارے میں فرماتے ہیں کہ متن میں وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہے جسکی تشریح میں شارح نے دو تقریریں کی ہیں گران تقریروں سے پہلے یہ ذہن نشین فرمائیں کہ مصنف رح کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور اس کے علاوہ مشبہ بہ، حرف تشبیہ اور وجہ تشبیہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ استعارہ تخیلیہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کو ثابت کر دیا جائے اور استعارہ تریسمیہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے کسی مناسب کو ذکر کر دیا جائے۔ اور ایہام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب ہوں جس میں اس لفظ کا استعمال بھی زیادہ ہو اور بلا قرینہ ذہن بھی اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو۔ دوسرے معنی بغید ہوں یعنی لفظ کا اس معنی میں استعمال بھی کم ہو اور بلا قرینہ اسکی طرف ذہن بھی منتقل نہ ہوتا ہو اور اتفاق سے وہ قرینہ بھی خفی ہو جلی نہ ہو۔ پس اس لفظ سے اگر معنی بعید کا ارادہ کیا گیا تو یہ ایہام کہلائے گا اور ایہام جس کا دوسرا نام تور یہ ہے معنات بدلیعہ میں سے ہے۔ ان اصطلاحات کے ذکر کے بعد شارح کی پہلی تقریر ملاحظہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے وجوہ اعجاز کو چاروں میں بھیجی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع اور وجہ تشبیہ اکثر لوگوں کا انکے جمال پر مطلع نہ ہونا ہے یعنی جس طرح پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے جمال پر اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے اسی طرح وجوہ اعجاز کے جمال پر بھی اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے ہیں۔ پس فاضل مصنف نے چونکہ مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کا ذکر تو کیا ہے اور باقی ارکان تشبیہ کا ذکر نہیں کیا اسلئے وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور استعارہ مشبہ بہ (اشیاء مجتبئہ تحت الاستار) کے لئے چونکہ لازم ہے اور اس لازم کو مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے متن میں استعارہ کا ذکر استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا کیونکہ وجہ کے دو معنی ہیں ایک تو عضو مخصوص یعنی چہرے کے ہیں اور وجہ کا اطلاق اس معنی پر اقرب بھی ہے اور اس معنی میں وجہ کا استعمال کثیر بھی ہے۔ دوسرے معنی انواع اور طرق کے ہیں اور اس معنی پر وجہ کا اطلاق بعید ہے پس یہاں معنی بعید مراد ہیں کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اعجاز کے لئے اعضاء اور چہرے ہوں اور جب یہ محال ہے تو لفظ وجوہ سے معنی قریب (جہروں) کا مراد لینا بھی محال ہوگا اور جب معنی قریب کا مراد لینا محال ہے تو معنی بعید مراد ہونگے اور پہلے گزر چکا ہے کہ معنی بعید کا مراد لینا ایہام کہلاتا ہے لہذا متن میں وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا۔ شارح کی دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن میں اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ان میں وجہ مشبہ یہ ہے کہ جس طرح حسین صورتوں کی طرف نفس مائل ہوتا ہے اسی طرح اعجاز کی طرف بھی مائل ہوتا ہے۔ اور ارکان تشبیہ میں سے مشبہ (اعجاز) کے علاوہ کوئی رکن مذکور نہیں ہے لہذا اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور وجہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے لوازم میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کے لئے ثابت کیا گیا ہے اسلئے وجوہ کا ذکر استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہوگا اور استعارہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے مناسبات میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اسلئے استعارہ کا ذکر تریسمیہ کے طور پر ہوگا۔

متن میں چونکہ نظم قرآن کا لفظ ہے اس لئے شارح نے نظم قرآن کی تعریف کی ہے اور فرمایا ہے کہ نظم قرآن کہتے ہیں قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کو جن کے معانی بالترتیب ہوں اور بقضائے عقل ان کی دلائل میں تناسب پایا جائے معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا اقتضائے حال کی وجہ سے بغاؤ ارادہ کرتے ہیں جیسے تاکید، عدم تاکید، تقدیم، سند الیہ اور تقدیم سند وغیرہ۔ اور ترتیب سے مراد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں رکھ دیا جائے یعنی جہاں حال تاکید کا تقاضہ کرتا ہو وہاں تاکید لائی جائے اور جہاں عدم تاکید کا تقاضہ کرتا ہو وہاں عدم تاکید ملحوظ رکھا جائے اور تناسب سے مراد تناسب اور تشابہ ہے اور دلائل سے مراد دلائل مطابقی، تضمنی اور التزامی ہے یہاں تناسب دلائل سے مراد یہ ہے کہ جہاں حال دلائل مطابقی کا تقاضہ کرتا ہو وہاں دلائل مطابقی لائی جائے اور جہاں اس کے علاوہ کا تقاضہ کرتا ہو وہاں اسکو لایا جائے۔ بہر حال نظم قرآن کلمات قرآن کی ایسی تالیف کا نام ہے جس میں تمام امور اور معانی کو انکی مطلوبہ جگہوں پر رکھ دیا گیا ہو اور ان کی دلائل میں اس طرح تناسب اور تناسب ہو کہ ہر دلائل عقل کے مقتضی کے مطابق ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ سلسل اور لگا تار کلمات ادا کرنے اور کیف التلقی مقتضی حال کی رعایت کے بغیر بعض کلمات کو بعض کے ساتھ ملانے کا نام نظم قرآن نہیں ہے۔

وَكَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْ مِفْتَاحِ الْعُلُومِ الَّتِي صَنَّفَهُ الْفَاضِلُ الْعَلَّامَةُ
أَبُو يَعْقُوبَ يَوْسُفُ السَّكَّاكِيُّ تَعَمَّدَهُ اللَّهُ بِعُفْرِائِهِ أَعْظَمَ مَا صُنِفَ فِيهِ أَيْ
فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا مِنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُورَةِ بِأَنَّ لِمَا صُنِفَ كُفَعًا تَمَيُّزُ
مِنْ أَعْظَمَ لِكُونِهِ أَيْ الْقِسْمِ الثَّالِثِ أَحْسَنُ أَيْ لِكُنْجِ الْمَشْهُورَةِ
تَرْتِيبًا هُوَ وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَرْتَبَتِهِ وَلِكُونِهِ أَنَّهَا تَحْرِيرٌ هُوَ مَعْدُوبُ
الْكَلَامِ وَأَكْثَرُهَا أَيْ أَكْثَرُ الْكُتُبِ لِلْأَصُولِ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِمَحْدُودٍ يُقَيِّدُهُ
قَوْلُهُ جَمْعًا لِأَنَّ مَعْمُولَ الْمُصَدِّرِ لَا يَنْقَدُّ عَلَيْهِ وَالْحَقُّ جَوَازٌ ذَلِكَ
فِي الظُّرُوبِ لِأَنَّهَا مِمَّا تَكْفِيهِ رَاحَةُ مِنَ الْفِعْلِ

ترجمہ اور قسم ثالث اس مفتاح العلوم کی جس کو فاضل اجل علامہ ابو یعقوب یوسف سکاکی نے تصنیف کیا تھا اللہ تعالیٰ اسکو اپنی رحمت میں چھپالے بہت زیادہ نفع بخش ہے ان مشہور کتابوں میں جو علم بلاغت اور اس کے تواب میں تصنیف کی گئی ہیں من الکتب المشہورۃ ما صنف کا بیان ہے نفقا، اعظم کی تیسیر ہے اس لئے کہ وہ یعنی قسم ثالث ان مشہور کتابوں میں ترتیب کے لحاظ سے زیادہ حسین تھی۔ ترتیب ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا ہے اور اسلئے کہ قسم ثالث تحریر کے اعتبار سے کتب مشہورہ میں سب سے زیادہ مکمل تھی تحریر کلام کو مہذب کرنے کا نام ہے اور کتابوں میں سب سے زیادہ جامع اصول تھی۔ لاجہول معذون سے متعلق ہے جسکی تفسیر اتن کا قول جمعا کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے اور حق، ظروف میں اس کا جائز ہونا ہے اسلئے کہ

ظروف ان چیزوں میں سے ہیں جنکو فعل کی بوجھی کافی ہے۔

تشریح

کان القسم الثالث، کان علم البلاغت پر معطوف ہے اور لما کے تحت ہے۔ اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ مفتاح العلوم جو علامہ سکا کی معرکہ الآراء نصف ہے اس کی قسم ثالث جس میں معانی بیان اور بدیع کا ذکر ہے۔ اس فن کی دوسری مشہور کتب کی نسبت زیادہ نفع بخش ہے یعنی قسم ثالث اس فن کی دوسری کتب کی نسبت زیادہ کارآمد ہے اور اس کی تین وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ دوسری کتب کی نسبت اسکی ترتیب عمدہ ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اسکی تہذیب یعنی حشو و زوائد سے پاک ہونا اتم اور اکمل ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ قسم ثالث جس قدر اصول کو جامع ہے دوسری کتابوں میں اس قدر اصول بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ ماتن کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ من مفتاح العلوم کا من بیانہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ قسم ثالث ہی کا نام مفتاح العلوم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مفتاح العلوم میں تین قسمیں ہیں اور ان میں نو علوم ہیں چنانچہ قسم اول میں نحو، صرف، اشتقاق کا بیان ہے اور قسم ثانی میں عروض، قوافی، منقن کا بیان ہے اور قسم ثالث میں معانی بیان اور بدیع کا بیان ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث مفتاح العلوم کا ایک جز ہوگی، مفتاح العلوم کا عین نہ ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ متن محض بیان کے لئے نہیں ہے بلکہ بیانہ ہونے کے ساتھ تبعض کے معنی کو بھی متضمن ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم کا ایک جز جس کو قسم ثالث کہا جاتا ہے اس صورت میں قسم ثالث اور مفتاح العلوم کے درمیان عینیت کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم میں عمدہ ترین قسم ہے لہذا ایسا ہو گیا گو یا کہ قسم ثالث ہی پوری مفتاح العلوم ہے۔ مفتاح العلوم کے مصنف کا نام یوسف ہے اور ابو یعقوب کنیت ہے سکا کی یا تو ان کی وطنی نسبت ہے جو سکا کی طرف کی گئی ہے۔ اور سکا کہ نیشاپور، یاعراق یا بین میں ایک گاؤں کا نام ہے۔ یا ان کی نسبی نسبت ہے جیسا کہ سیوطی نے ذکر کیا ہے اسلئے کہ ان کے جد امجد سکا کہ تھے یعنی سونے یا چاندی کا سکہ بنایا کرتے تھے من الکتب المشہورہ، مصنف فیہ کا بیان ہے اور نفعاً، اعظم کی تفسیر ہے اور معنی فاعل ہے۔ یعنی علم بلاغت میں جتنی مشہور کتابیں تصنیف کی گئی ہیں ان سب میں مفتاح العلوم کی قسم ثالث عظیم النفع اور کثیر المنفعت ہے اور اس کے عظیم النفع ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ فن بلاغت کی کتب مشہورہ کی ترتیب اگرچہ حسن ہے لیکن قسم ثالث کی ترتیب احسن ہے اور اسکی ترتیب احسن اسلئے ہے کہ اس کے ہر کلمہ اور ہر مسئلہ کو ایک مناسب محل پر رکھا گیا ہے۔ اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ مصنف نے آگے چل کر کہا ہے کہ قسم ثالث حشو، تطویل، اور تعقید پر مشتمل ہے اور یہ تینوں چیزیں بلاغت کے منافی ہیں تو قسم ثالث احسن کہاں رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے قسم ثالث کو صرف ترتیب کے اعتبار سے احسن کہا ہے دوسرے اعتبارات سے احسن نہیں کہا ہے۔ لہذا قسم ثالث کا مذکورہ چیزوں پر مشتمل ہونا اس کی احسنیت ترتیب کے منافی نہ ہوگا۔ قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتب کے مقابلہ میں تحریر یعنی تہذیب کلام کے اعتبار سے اتم اور اکمل ہے یعنی قسم ثالث زوائد سے خالی اور پاک ہے جبکہ دوسری کتابوں

میں یہ خوبی نہیں ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب قسم ثالث اتم ہے تو دوسری کتاب میں تام ہوگی اور تام اور قسم سوم جو کچھ شے کی انتہا کا نام ہے لہذا شے جب تام اور تام ہوگی تو وہ زیادتی کو قبول نہیں کرے گی اور جو چیز زیادتی کو قبول نہیں کرتی ہے اس کے لئے اسم تفضیل استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ پس جب دوسری کتب تہذیب کلام کے اعتبار سے تام ہیں تو قسم ثالث اتم کیسے ہوگی۔ یعنی اس کے لئے اسم تفضیل استعمال کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تام سے مراد اقرب الی التام ہے اور اقرب متفاوت ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کم قریب ہو اور ایک چیز زیادہ قریب ہو۔ پس یہاں یہ مطلب ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت تمامیت تہذیب سے زیادہ قریب ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث کے لئے اتم یعنی اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کرنا درست ہے۔ قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت اصول کے سلسلہ میں زیادہ جامع ہے یعنی جس قدر شواہد اور قواعد قسم ثالث میں مذکور ہیں دوسری کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ للاصول جار مجرور ہے اور یہ جار مجرور جمعا محذوف سے متعلق ہے، مذکور سے متعلق نہیں ہے۔ اور تقدیری عبارت یہ ہے ”واکثر ما جمعا للاصول جمعا“ اور محذوف سے متعلق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر جمعا مذکور سے متعلق کر دیا جاتا تو مصدر (جمعا) کے معمول کا مصدر عامل پر مقدم کرنا لازم آتا۔ حالانکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے۔ شارح نے عام نحو یوں کے مذہب کے مطابق ترکیب بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ حقائق یہ ہے کہ اگر ظرف مصدر کا معمول واقع ہو تو ظرف معمول کو مصدر عامل پر مقدم کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ للاصول (جو ظرف ہے) کو مصدر عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ گویا شارح کے نزدیک للاصول کا عامل جمعا مذکور ہے نہ کہ محذوف۔ یہ ہی علامہ رضی کا مذہب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”قلما بلغ معہ السعی“ میں معہ کو اس کے عامل سبی مصدر پر مقدم کیا گیا ہے اور ”ولا تاخذکم بہارافۃ“ میں بہا (جو ظرف ہے) اور رافۃ کا معمول ہے (کو اس کے عامل رافۃ مصدر پر مقدم کیا گیا ہے) اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ظرف میں وسعت بہت زیادہ ہے چنانچہ مخلوق میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کے لئے ظرف زمان اور ظرف مکان نہ ہو۔ پس اسی وسعت کی وجہ سے ظرف ہر جگہ آسکتا ہے۔ عامل سے مقدم بھی آسکتا ہے اور مؤخر بھی آسکتا ہے۔ عامل خواہ فعل ہو خواہ مصدر ہو، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ ظرف میں عمل کرنے کے لئے ایسی چیز بھی کافی ہے جس میں فعل کی بوجہ موجود ہو یعنی فعل سے ادنیٰ اسی مشابہت رکھتی ہو۔ ظرف خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس مصدر جو کچھ فعل کے اجزاء (معنی مصدری، زمانہ، نسبت الی فاعل مآ) میں سے ایک جز ہے اس لئے مصدر ایک گونہ فعل کے مشابہ ہوگا اور اس مشابہت کی وجہ سے ظرف میں عمل کریگا ظرف خواہ اس سے مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔

وَلَكِنْ كَانَ الْقِسْمُ الثَّلَاثُ غَيْرَ مَصُونٍ اَيْ غَيْرَ مَحْفُوظٍ عَنِ الْحُشْوَةِ وَهُوَ الزَّائِدُ
الْمُسْتَعْنَى عَنْهُ وَهُوَ الزَّائِدُ عَلَى اَصْلِ الْمُرَادِ بِلَا فَنَاسِئَةٍ

وَسْتَعْرِفُ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي بَحْثِ الْإِطْنَابِ وَالتَّعْقِيدِ وَهُوَ كَوْنُ الْكَلَامِ مُعْلَقًا
لَا يَظْهَرُ مَعْنَاهُ بِسَهْوَلَةٍ قَابِلًا خَبَرٌ بَعْدَ خَبَرٍ أَيْ كَانَ قَابِلًا لِلْإِخْتِصَارِ
لِمَا فِيهِ مِنَ التَّطْوِيلِ مُفْتَقِرًا أَيْ مُحْتَاجًا إِلَى الْإِضَاحِ لِمَا فِيهِ مِنَ
التَّعْقِيدِ وَإِلَى التَّعْرِيدِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحُسْنِ

ترجمہ

اور لیکن قسم ثالث حسو سے غیر محفوظ تھی۔ اور حسو (کلام میں) وہ زائد لفظ ہوتا ہے جس سے کلام ستغنی ہو اور تطویل سے۔ اور تطویل اصل مراد پر بلا فائدہ زیادتی کا نام ہے اور تو ان دونوں کے درمیان عنقریب فرق پہچان لیگا بحث اطنباب میں۔ اور تعقید سے اور تعقید کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ اس کے معنی بآسانی ظاہر نہ ہو سکتے ہوں۔ قابلاً خبر کے بعد خبر ہے یعنی اختصار کو قبول کرنے والی تھی اسلئے کہ اس میں تطویل ہے وضاحت کی محتاج تھی کیونکہ اس میں تعقید ہے اور تجربہ کی محتاج تھی اسلئے کہ اس میں حسو ہے۔

تشریح

مصنف کی عبارت میں لیکن استدراک کے لئے ہے یعنی سابق میں جو دم پیدا ہو گیا تھا اسکو دور کرنے کے لئے ہے سابق میں یہ دم پیدا ہو گیا تھا کہ قسم ثالث جب احسن ہے اور اتم اور جامع اصول ہے تو حسو وغیرہ سے پاک ہوگی۔ مصنف نے اسی دم کو دور کرنے کے لئے فرمایا ہے کہ تمام تر خوبیوں کے باوجود قسم ثالث حسو، تطویل اور تعقید سے غیر محفوظ ہے۔ پس حسو کی وجہ سے تجربہ کی ضرورت تھی۔ اور تعقید کی وجہ سے توضیح کی ضرورت تھی اور تطویل کی وجہ سے اختصار کے لائق تھی۔ شارح کہتے ہیں کہ حسو، کلام میں وہ زائد الفاظ ہوتے ہیں جن سے مراد ادا کرنے میں کلام ستغنی ہوتا ہے وہ زائد الفاظ با فائدہ ہوں یا بے فائدہ، متعین ہوں یا غیر متعین۔ اور تطویل کلام میں ان زائد الفاظ کا نام ہے جو اصل مراد پر بلا فائدہ زیادہ ہوں۔ ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں بحث اطنباب میں کلام کیا جائے گا۔ اور تعقید کلام کا اس طور پر پیچیدہ ہونا ہے کہ اس کے معنی بآسانی ظاہر نہ ہو سکتے ہوں۔ اب یہ پیچیدگی اگر لغتوں میں غلطی کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید لفظی ہوگی۔ اور اگر اشتغال میں غلطی کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید معنوی ہوگی۔ شارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ قابلاً کان کی دوسری خبر ہے پہلی خبر غیر مقصود ہے اور اسم، کان کی غیر ہے جس کا مرجع قسم ثالث ہے۔

أَلَفْتُ جَوَابَ لَنَا مُخْتَصَرًا يَنْقَضُ مَا فِيهِ أَيْ فِي النِّسْبَةِ الثَّالِثَةِ مِنَ الْقَوَاعِدِ
جَمْعُ قَاعِدَةٍ وَهُوَ حُكْمٌ كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَّفَ أَحْكَامُهَا
مِنْهُ كَقَوْلِنَا كُلَّ حُكْمٍ مَعَ مُنْكَرٍ يَجِبُ تَوْكِيدُهُ وَكَيْشْمَلُ عَلَى مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ
مِنَ الْأَمْثَلَةِ وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الْمَذْكُورَةُ لَا يَضَاحُ الْقَوَاعِدِ وَالشَّوَاهِدِ
وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الْمَذْكُورَةُ لَا ثَبَاتُ الْقَوَاعِدِ فِيمَا أَخَصَّ مِنَ الْأَمْثَلَةِ

وَلَمَّا لَمِنَ الْأَكْبَرُ وَهُوَ التَّقْصِيرُ جَهْدًا أَيْ اجْتِهَادًا وَقَدْ اسْتَعْمِلَ الْأَكْبَرُ هُنَا
مُتَعَدِّيًا إِلَى مَفْعُولَيْنِ وَحَذَفَ الْمَفْعُولُ الْأَوَّلُ وَالْمَعْنَى لَمْ أَمْنَعَكَ جَهْدًا
فِي تَحْقِيقِهِ أَيْ الْمَخْتَصِرَ بَعْنَى فِي تَحْقِيقِي مَا ذَكَرْتُ فِيهِ مِنَ الْأَلْبَابِ وَهَذَا فِيهِ
أَيْ تَحْقِيقُهُ

ترجمہ

تالیف کی میں نے الفت لما کا جواب ہے ایسی مختصر جو ان چیزوں کو شامل ہو جو اس میں یعنی قسم ثالث میں ہیں یعنی قواعد، قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ ایسا حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس سے ان جزئیات کے احکام جانے جاسکیں جیسے ہمارا قول ”کل حکم مع منکرہ بحسب توكيده“ اور مثل ہوں مثالوں پر جن کی طرف محتاج ہو مسئلہ وہ جزئیات میں جو قواعد کی وضاحت کے لئے ذکر کی گئی ہوں اور شواہد پر۔ اور شواہد وہ جزئیات ہیں جو قواعد کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہوں۔ پس شواہد مسئلہ سے خاص ہیں اور میں نے کوتاہی نہیں کی اور آل، الو سے ماخوذ ہے اور وہ کوتاہی کرنا ہے، کوشش کرنے میں اور الو اس جگہ متعدی بدو مفعول استعمال کیا گیا ہے اور مفعول اول کو حذف کر دیا گیا اور معنی یہ ہیں میں نے تجھ سے کوشش نہیں روکی مختصر کی تحقیق میں یعنی ان بحثوں کی تحقیق میں جو اس میں مذکور ہیں اور اس کی تہذیب یعنی اس کے منع کرنے میں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ الفت لما کا جواب ہے یعنی لما کان سے اب تک جو کچھ بیان ہوا ہے وہ اس مختصر کی تالیف کا سبب ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب علم بلاغت اور اس کے توابع کا علم مرتبہ میں مل علوم میں سے ہے اور حکمت کے اعتبار سے ادق علوم میں سے ہے اور مفتاح العلوم کی قسم ثالث جو علم بلاغت پر مشتمل ہے احسن ترتیب، اتم تحریر اور جامع اصول میں عظیم النفع ہے مگر اس کے باوجود حشو، تطویل اور تعقید جیسی منافی بلاغت چیزوں پر مشتمل ہے تو میں نے ایک ایسی مختصر کتاب تالیف کی جس میں وہ قواعد بھی مذکور ہوں جو قسم ثالث میں ہیں اور ایسی مسئلہ اور شواہد بھی مذکور ہوں جن کی ضرورت پڑتی ہو اور میں نے جدوجہد کرنے اور اس کو منع کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ مآثرہ میں ضمیر کا مرجع قسم ثالث ہے اور قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو یعنی اپنی تمام جزئیات پر صادق آئے تاکہ اس حکم کلی سے ان جزئیات کے احکام کو جانا جاسکے۔ اور حکم کلی کے ذریعہ جزئیات کے احکام کو جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہو اس جزئی کو موضوع بنا لیا جائے پھر قاعدہ اور حکم کلی کے موضوع کو محمول بنایا جائے پھر اس قضیہ کو صغریٰ بنا کر قاعدہ کو کبیریٰ بنادیا جائے اس طرح سے یہ شکل اول بن جائے گی پھر مکرر کو یعنی حد واسطہ کو اگر کو نتیجہ ظاہر ہو گا وہی اس جزئی کا حکم ہو گا مثلاً آپ ”انا ایکم مرسلون“ کا حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس کو مؤکد ذکر کیا جائے جیسا کہ آیت میں ہے یا غیر مؤکد ذکر کیا جائے اور یوں کہا جائے ”نحن ایکم مرسلون“ پس آپ انا ایکم مرسلون کو موضوع بنائیں اور علماء معانی کے یہاں جو ایک قاعدہ ہے کل حکم مع منکرہ بحسب توكيده اس کے موضوع یعنی حکم مع منکرہ کو محمول بنائیں

اور یوں کہیں "انا الیکم مرسلون حکم مع منکر" یہ تو صغریٰ ہوا اور قاعدہ یعنی "کل حکم مع منکر یجب توکیدہ" کبریٰ ہوا اب شے مکرر (حد اوسط) یعنی حکم مع منکر کو گرا دیں تو نتیجہ نکلے گا "انا الیکم مرسلون یجب توکیدہ" اور اس سے "انا الیکم مرسلون" کا حکم معلوم ہو جائیگا کہ اس کو مؤکد ذکر کرنا واجب ہے اسی طرح مثلاً آپ کو جادوئی زید میں زید کا حکم معلوم کرنا ہے کہ یہ مرفوع ہے یا مجرور تو آپ زید کو موضوع بنائیں اور نحو کا جو ایک قاعدہ ہے "کل فاعل مرفوع" اس کے موضوع کو معمول بنائیں اور یوں کہیں زید فاعل اور پھر قاعدہ کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں "زید فاعل" "کل فاعل مرفوع" نتیجہ نکلے گا "زید مرفوع" پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ مثال میں زید کا حکم رفع ہے۔ اشلہ، مثال کی جمع ہے اور مثال وہ جزی ہے جو قاعدے کی وضاحت کے لئے ذکر کی جائے مثلاً آپ نے کہا کہ نحو کا قاعدہ ہے "کل مفعول منصوب" جیسے "رأیت زیداً" ملاحظہ فرمائیے کہ رأیت زیداً اسی قاعدے کی وضاحت کے لئے ذکر کیا گیا ہے پس رأیت زیداً اس قاعدے کی مثال واقع ہوگا۔ اور شاید وہ جزی ہے جو قاعدے کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہو مثلاً آپ نے ایک قاعدہ بیان کیا کہ لن فعل مضارع سے نون اعرابی کو حذف کر دیتا ہے اور اس کی شہادت اور ثبوت میں قرآن کی آیت "لن تنالوا البر" کو ذکر کیا تو یہ آیت مثال نہیں کہلائے گی بلکہ شاید کہلائے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ شاید مثال سے خاص ہوتا ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاید کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآن سے ہو یا حدیث سے ہو یا اس شخص کے کلام سے ہو جس کی عربیت مسلم اور قابل اعتماد ہو۔ بر خلاف مثال کے کہ اس کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے۔ لہذا شاید مثال تو بن سکتا ہے لیکن مثال کے لئے شاید بننا ضروری نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مثال صرف وضاحت کے لئے ہوتی ہے اس سے قاعدہ کا اثبات ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔ اور شاید ایضاح کے ساتھ اثبات کے لئے بھی ہوتا ہے۔ پس شاید کل ہوا اور مثال اس کا جز ہوئی اور کل جز سے خاص ہوتا ہے لہذا شاید خاص ہوا اور مثال عام ہوئی۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاید صرف اثبات قواعد کیلئے ذکر کیا جاتا ہے اور مثال صرف ایضاح قواعد کے لئے ذکر کی جاتی ہے تو ان دونوں کے درمیان اتیان ہوگا۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاید اثبات قواعد کے لئے مذکور ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ ایضاح کے لئے ہو یا نہ ہو اور مثال ایضاح قواعد کے لئے مذکور ہوتی ہے عام اس سے کہ وہ اثبات کے لئے ہو یا نہ ہو۔ تو اس صورت میں ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ آل مضارع واحد متکلم ہے اس کی اصل آکو ہے پہلا ہمزہ متکلم کے لئے اور دوسرا ہمزہ فارکلمیہ ہے۔ دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا آکو ہو گیا پھر تم جاذم کی وجہ سے واؤ حذف ہو گیا آل ہو گیا۔ یہ مشتق ہے الو سے، آو ہمزہ کے فتح اور لام کے سکون کے ساتھ ہے۔ یا دونوں کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ اس کے معنی ہیں کو تا ہی کرنا اور کبھی بطریق تضمین منع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے لا آلوک جہذا۔ میں تجھ کو کوکوشش کرنے سے نہیں روکوں گا۔ پہلے معنی کی صورت میں ایک مفعول کی طرف متعدی ہوگا۔ اور دوسرے معنی کی صورت میں دو مفعول

کی طرف متدی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ دوسرے معنی میں متصل ہے اور دو مفعولوں کی طرف متدی ہے لیکن سوال ہوگا کہ دوسرا مفعول تو جہدًا ہے پہلا مفعول کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ پہلا مفعول مزدون ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ”لم الوک جہدًا“ یعنی تم امنک جہدًا میں نے اس مختصر کے مدلول کی تحقیق میں یعنی جو مباحث اس میں مذکور ہیں ان کی تحقیق میں کوشش کو تجھ سے نہیں روکا ہے اور اسی طرح اس مختصر کو منع یعنی حشو و زوائد سے پاک کرنے میں کوشش کو نہیں روکا۔ مراد یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کی تحقیق و تہذیب میں اپنی پوری کوشش صرف کی ہے اس میں کسی طرح کی کوئی کوتاہی نہیں کی ہے

وَرَتَّبْتُهُ اِنِّی الْمُخْتَصَرُ تَرْتِیْبًا اَقْرَبُ تَنَادُلًا اِنِّی اَخَذْتُ مِنْ تَرْتِیْبِهِ اَنِّی
تَرْتِیْبُ السَّكَاكِی اَوَّ الْقِسْمِ الثَّالِثِ اَصَافُهُ الْمَصْدَرِ اِلَى الْفَاعِلِ اَوَّ الْمَفْعُولِ
بِهِ وَلَمْ اُبَايَعْ فِی اِخْتِصَارِ لَفْظِهِ تَقْرِیْبًا مَفْعُولٌ لَهُ لِمَا تَضَمَّنَتْهُ مَعْنٰی لَمْ
اُبَايَعْ اِنِّی تَرَكْتُ الْمُبَالَغَةَ فِی الْاِخْتِصَارِ تَقْرِیْبًا لِنَعَاظِهِ اِنِّی تَنَادُلًا
وَطَلَبًا لِنَسْهَلِ فَهْمِهِ عَلٰی طَالِبِيْهِ وَالضَّمَاثِرُ لِلْمُخْتَصَرِ وَفِی وَصْفِ مَوْلَعِهِ
بِائْتِهِ مُخْتَصَرٌ مُنْقَطِعٌ سَهْلٌ الْمَاخِذُ تَعْرِیْضٌ بِاَنَّهُ لَا تَطْوِيلَ فِیْهِ وَلَا حَشَوَ
لَا تَعْقِیْدٌ كَمَا فِی الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَاَصَفْتُ اِلٰی ذٰلِكَ الْمَذْكُوْرَ مِنَ الْقَوَاعِدِ
غٰیْرِهَا قَوَائِدَ عَثَرْتُ اِنِّی اِطْلَعْتُ فِی بَعْضِ كُتُبِ الْقَوْمِ عَلَیْهَا اِنِّی عَلٰی تِلْكَ الْقَوَائِدِ
وَزَوَائِدَ لَمْ اُظْفَرْ اِنِّی لَمْ اَحْزُرْ فِی كَلَامٍ اَحَدٍ بِالتَّضَرُّعِ یَحْجِیْهَا اِنِّی بِلِئْلِ الزَّوَالِدِ
وَلَا بِالِاشْشَاوَةِ اِلَیْهَا بِاَنْ یَكُوْنَ كَلَامُهُمْ عَلٰی وَجْهِ یُمْكِنُ تَحْصِیْلُهَا مِنْهُ بِالتَّبَعِیَّةِ
وَ اِنْ لَمْ یَقْصِدْ وَهَآ

ترجمہ

اور میں نے ترتیب دیا اس کو یعنی مختصر کو ایسی ترتیب کے ساتھ جو تحصیل کے اعتبار سے قریب تر ہے اس کی ترتیب سے یعنی سکاکی یا قسم ثالث کی ترتیب سے مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے یا مفعول بکیرن ہے اور اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں میں نے مبالغہ نہیں کیا قریب بنانے کے لئے (تقریباً) اس فعل کا مفعول رہے جس کو لم ابايغ کے معنی شامل ہیں یعنی میں نے اختصار کرنے میں مبالغہ کو ترک کر دیا ہے اس کی تحصیل کو قریب کرنے کے لئے اور تسہیل فہم کو طلب کرنے کے لئے اس کے طالبوں پر اور فہم میں مختصر کے لئے ہیں۔ اور اپنی کتاب کی تعریف میں بایں طور کہ وہ مختصر ہے سہل الماخذ ہے اس طرف اشارہ ہے کہ نہ تو اس میں تطویل ہے اور نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے جیسا کہ قسم ثالث میں ہے اور میں نے ان مذکور یعنی قواعد وغیرہ پر اضافہ کر دیا ایسے فوائد کا کہ میں ان فوائد پر قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوا اور ایسے زوائد کا کہ میں کسی کے کلام میں کامیاب نہیں ہوا ان زوائد کی صراحت کیساتھ

اور نہ ان کی طرف اشارے کے ساتھ بایں طور کہ ان کا کلام ایسے طریقے پر ہو کہ اس سے ان زوائد کا تبعاً حاصل کرنا ممکن ہوتا اگرچہ انھوں نے ان زوائد کا ارادہ نہ کیا ہو۔

تشریح

مصنف رہہ کہتے ہیں کہ میں نے اس مختصر کو اس انداز پر ترتیب دیا ہے کہ اس سے استفادہ کرنا آسان اور سہل ہو جائے اس کے برخلاف علامہ سکاکی کی ترتیب دادہ قسم ثالث کہ اس کی ترتیب اتنی عمدہ نہیں ہے اور میں نے اس مختصر سے استفادہ کو آسان کرنے کے لئے اور طلبہ پر اس کے فہم کو سہل بنانے کے لئے اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ سے کام نہیں لیا ہے کیونکہ زیادہ اختصار فہم مطالب کو دشوار کر دیتا ہے، میں نے اس کتاب میں مذکورہ قواعد اور شواہد کے علاوہ کچھ ایسے فوائد بھی ذکر کئے ہیں جو بغیر کسی ارادے کے دوسرے مصنفین کی کتابوں میں مل گئے ہیں اور کچھ ایسی زائد چیزیں بھی میں نے ذکر کی ہیں جو میری ذہنی کاشت میں میں نے نہیں دیکھا کہ ان کو کسی نے صراحتاً ذکر کیا ہو یا اشارۃً ذکر کیا ہو یعنی کسی کا کلام اس انداز پر ہو کہ اس کے کلام سے یہ زوائد بالیقین حاصل ہو جاتے ہوں اگرچہ اس نے ان زوائد کو بیان کرنے کا ارادہ نہ کیا ہو۔ شارح نے تناول کی تفسیر اٹھ سے کی ہے۔ اصل میں تناول کے معنی ہیں کوئی چیز لینے کے لئے ہاتھ دراز کرنا اور اس کے لئے 'اخذ' (لینا) لازم ہے پس لزوم بول کر لازم مراد لے یا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ ترتیب کی ضمیر کے مزع میں دو احتمال ہیں (۱) سکاکی (۲) قسم ثالث۔ پہلی صورت میں مصدر ترتیب کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں مفعول کی طرف ہوگی۔ کیونکہ سکاکی — ترتیب دہندہ ہیں اور قسم ثالث ترتیب دادہ ہے۔ بقول شارح تقریباً اور طلباً اس فعل کے مفعول لہ میں محکو لم ابانغ کے معنی متضمن ہیں یعنی ترک المبالغہ۔ رہا یہ سوال کہ ان کو لم ابانغ کا مفعول کیوں نہیں قرار دیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ فعل مثبت کا ہوتا ہے نہ کہ فعل منفی کا اور لم ابانغ فعل منفی ہے رہی یہ بات کہ مفعول لہ فعل منفی کا کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ کی تعریف ہے ما فعل لا جلد فعل، یعنی جس کی وجہ سے فعل کیا جائے وہ مفعول لہ ہوتا ہے اور عدم مبالغہ فعل نہیں ہے بلکہ فعل مثبت یعنی ترک کو مستلزم ہے لہذا تقریباً اور طلباً، لم ابانغ کے مفعول لہ نہ ہونگے بلکہ ترک المبالغہ کے مفعول لہ ہونگے۔

شارح کہتے ہیں کہ لفظ، تقاطیع، فہم، طالبیہ میں چاروں ضمیریں مختصر کی طرف راجع ہیں شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے اپنی کتاب کی تعریف میں تین وصف ذکر کئے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ یہ کتاب مختصر ہے یہ وصف ماخوذ ہے مصنف کے قول "الفت مختصر آدم ابانغ فی اختصار لفظ" سے۔ دوسرا یہ کہ یہ کتاب منع ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے "ولم ال جہد فی تحقیق و تہذیب" سے۔ تیسرا وصف یہ ہے کہ یہ کتاب سہل الماخذ ہے یعنی اس سے استفادہ آسان ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے مصنف کے قول "طلباً لتسہیل فہم" سے۔ مصنف نے ان اوصاف ثلاثہ کو ذکر کر کے علامہ سکاکی پر تعریفیں (چوٹ) کی ہے اور گو یا یہ کہا ہے کہ میری اس کتاب میں نہ قطوئل ہے نہ مشوہے اور نہ تعقید ہے حالانکہ قسم ثالث میں یہ تینوں باتیں موجود ہیں شارح نے ذالک کے بعد المذكور کا لفظ ذکر فرما کر یہ اشارہ کیا ہے کہ ذالک کا مشار الیہ قواعد، شواہد، امثله نہیں ہے کہ یہ اعتراض پڑے کہ اسم اشارہ واحد کا مشار الیہ چند چیزیں کیسے ہو سکتی ہیں بلکہ ان تمام کو المذكور کی تادیل میں لیسکر مشار الیہ قرار دیا گیا۔ عقور کے معنی ہیں بلا ارادہ کسی چیز پر اطلاع پانا۔ مطول میں مصنف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا

گیا ہے کہ مصنف پر تعجب ہے کہ اس نے دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چند کردہ امور کو فوائد سے تعبیر کیا ہے اور اپنے ذہن سے جن چیزوں کو ایجاد کیا ہے ان کو زوائد کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف نے اپنے بارے میں کسر نفسی اور تواضع سے کام لیا ہے یہ ہی شرفاء کی عادت بھی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں زوائد سے فضلہ مراد نہیں ہے بلکہ فوائد سے بڑھ کر ایک چیز مراد ہے یعنی میں نے اپنے ذہن سے جن امور کا ذکر کیا ہے وہ ان فوائد سے بھی بڑھ کر ہیں جن کو دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چندہ کیا گیا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ”لَلَّذِينَ آمَنُوا أَجْرٌ أَزِيدُهُ“ میں حسنی سے مراد جنت ہے اور زیادۃ سے مراد باری تعالیٰ کے جلال کی رویت ہے اور جمال باری کا دیدار بلاشبہ جنت سے بڑھ کر ہے۔

وَسَمَّيْتُهُ تَلْفِيضُ الْمِفْتَاحِ بِطَلَبِي اسْمُهُ مَغْنَاكَ وَأَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ قَدَّمَ
الْمُسْتَدَّ إِلَيْهِ فَضْلاً إِلَى جَعْلِ الْوَاوِ لِلْحَالِ مِنْ فَضْلِهِ حَالٌ مَنْ أَنْ يَنْفَعُ
بِهِ أَيْ بِهَذَا الْمُخْتَصَرِ كَمَا نَفَعُ بِأَصْنَدِهِ وَهُوَ الْمِفْتَاحُ أَوْ الْقِسْمُ الْغَالِثُ
مِنْهُ أَتَى اللَّهَ تَعَالَى وَلِي ذَلِكَ النَّفْعُ وَهُوَ حَسْبِي أَيْ حُسْبِي وَ
كَافِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ عَطَفَ أَمَّا عَلَى الْجُمْلَةِ وَهُوَ حَسْبِي وَالْمَخْصُوصُ
مَحْدُودٌ وَأَمَّا عَلَى حَسْبِي أَيْ وَهُوَ نِعْمَ الْوَكِيلُ فَالْمَخْصُوصُ هُوَ
الْقَابِضُ الْمُتَقَدِّمُ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرُهُ كَفِي مُخَوِّدٌ
نِعْمَ الرَّحِيلُ وَعَلَى كَلَّا التَّقْدِيرَيْنِ قَدْ عَطَفَ الْأَشْيَاءَ عَلَى الْإِخْبَارِ

ترجمہ

اور میں نے اس کا نام تلفیض المفتاح رکھا ہے تاکہ اس کا نام اس کے معنی کے مطابق ہو جائے اس حال میں کہ میں اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتا ہوں اس کے فضل کی۔ واو کو حال کے لئے بنانے کے واسطے مستند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے من نفعہ، اَنْ یَنْفَعُ بہ سے حال ہے یہ کہ نفع پہنچائے اس مختصر سے جیسا کہ نفع پہنچایا ہے اس کی اصل سے اور وہ مفتاح العلوم یا اسکی قسم ثالث ہے۔ بلاشبہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ اس نفع کے ولی ہیں اور وہ ہی کافی ہے اور بہترین کار ساز ہے عطف یا تو جملہ وہو حسبی پر ہے اور مخصوص محذوف ہے اور یا حسبی پر ہے یعنی وہو نعم الوکیل۔ پس مخصوص وہ ضمیر ہے جو مقدم ہے اس بنا پر جس کی تصریح صاحب مفتاح وغیرہ نے زید نعم الرحیل میں کی ہے اور دونوں صورتوں میں انشاء کا خبر پر عطف کیا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے تلفیض المفتاح نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے اور اس کو نافع بنانے کی دعا کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے اس مختصر سالہ کا نام تلفیض المفتاح رکھا ہے کیونکہ یہ کتاب مفتاح العلوم کے معظم اجزاء کی تلفیض اور خلاصہ ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کے تلفیض المفتاح

نام رکھنے کی وجہ یہ ہے تاکہ اس کتاب کا اسم عکسی اس کے معنی اصل (تیق اور تہذیب) کے مطابق ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ اس کتاب میں جو الفاظ مخصوصہ مذکور ہیں وہ مشتعل ہیں تیق اور تہذیب پر پس ان الفاظ مخصوصہ کا نام تخیص رکھ دیا گیا کیونکہ یہ الفاظ مخصوصہ تخیص یعنی تیق اور تہذیب پر مشتعل ہیں جیسا کہ ناز کے افعال معلومہ کا نام مصلاة (دعا) رکھ دیا گیا کیونکہ افعال معلومہ دعا پر مشتعل ہیں۔ شارح ر نے فرمایا ہے کہ ماتن ر نے مسند الیہ (انا) کو اسلے مقدم کیا ہے تاکہ واو کو حالیہ قرار دینا درست ہو کیونکہ اگر مسند الیہ مقدم نہ کیا جاتا اور ضمیر مستتر جو حکماً مؤخر ہوتی ہے اس پر اکتفا کر کے یوں کہ دیا جاتا "واسأل اللہ" تو اس صورت میں واو نہ تو حال کے لئے ہوتا اور نہ ہی اس کو عطف کے لئے قرار دینا مناسب ہوتا۔ حال کے لئے تو اس لئے نہ ہو کہ نحو یوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر فعل مضارع مثبت حال واقع ہو تو اس کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے اس میں ضمیر لائی جاتی ہے واو نہیں لایا جاتا۔ اور اگر جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو اس کو واو کے ساتھ مربوط کیا جاتا ہے۔ اور عطف کے لئے قرار دینا اسلے مناسب نہ ہوتا کہ عطف کے محسنات میں سے یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اضمی ہونے میں یا مضارع ہونے میں مناسبت ہو یعنی دونوں ماضی ہوں یا دونوں مضارع ہوں حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جس کو آپ معطوف علیہ بناتے ہیں یعنی سَمِیْتٌ وہ تو ماضی ہوتا اور معطوف یعنی اَسْأَلَ مضارع ہوتا بہر حال اس صورت میں واو کو عاطفہ قرار دینا بھی مناسب نہ ہوتا پس ماتن ر نے انا مسند الیہ کو مقدم کر کے اس کو جملہ اسمیہ بنایا تاکہ اس واو کو دلواو حالیہ قرار دینا درست ہو۔

شارح نے کہا ہے کہ من فضلہ، حال مقدم ہے اور ان تیق بہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اَسْأَلَ اللہ کا مفعول واقع ہے اور ذوالحال ہے۔ مصنف ر نے دعا کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اے اللہ اپنے فضل و کرم سے اس کتاب کے اسطرح نفع بخش بنا جیسا کہ اس کی اصل یعنی قسم ثالث کو نفع بخش بنایا ہے آتہ ہمزہ کے فتح کے ساتھ اَسْأَلَ اللہ کی علت ہے اور تقدیری عبارت ہے لآتہ یعنی اللہ تعالیٰ سے نفع کی درخواست اسلے کی گئی ہے کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی اور معطوف ہے اور اگر ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو یہ استیناف ہوگا یعنی سوال مقدر کا جواب ہوگا۔ سوال یہ ہوگا کہ مصنف نے اللہ ہی سے یہ درخواست کیوں کی ہے اس کے علاوہ سے کیوں نہیں کی ہے۔ مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی ہے اس لئے اُسی سے درخواست کی گئی۔ وہ وحسی میں ہی متکلم کی ہے اور حسب اسم مصدر حسب اسم فاعل کے معنی میں ہے اور یا، متکلم کی ہے اور معنی ہیں کافی۔ کافی میں دو یا، ہیں ایک لام مکملہ کی ہے اور دوسری متکلم کی ہے یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ حسب کو حسب کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسب مصدر خبر ہے اور خبر کا محل مبتدا پر ہوتا ہے لہذا یہاں مصدر کا محل ذات (مخو) پر لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلے حسب کو حسب اسم فاعل کے معنی میں لے لیا گیا تاکہ یہ خرابی لازم نہ آئے۔ شارح کہتے ہیں کہ نعم انوکس سے پہلے واو عاطفہ ہے نہ تو حالیہ ہے اور اعتراضیہ۔ حالیہ تو اس لئے نہیں کہ نعم انوکس جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال واقع نہیں ہوتا۔ اور اعتراضیہ اسلے نہیں کہ جملہ معترضہ درمیان کلام میں ہوتا ہے

نہ کہ آخر کلام میں پس چونکہ نعم الوکیل آخر کلام میں واقع ہے اسلئے یہ واو اعتراضیہ نہیں ہو سکتا۔ شارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے تین جملے ہیں (۱) اسأل الله (۲) انه ولی ذلک (۳) ہو حسی۔ ان میں سے پہلے دو جملوں پر عطف نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اول پر تو اسلئے نہیں کہ اول یعنی اسأل الله ترکیب میں حال واقع ہے۔ اگر نعم الوکیل اس پر معطوف ہو تو نعم الوکیل بھی حال ہوگا کیونکہ معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ حالانکہ جملہ انشائیہ ہونے کی وجہ سے نعم الوکیل کو حال قرار دینا درست نہیں ہے۔ اور دوسرے جملہ انه ولی ذلک پر اسلئے عطف نہیں ہو سکتا کہ انه ولی ذلک ماقبل کی علت ہے اگر نعم الوکیل اس پر معطوف ہوگا تو نعم الوکیل بھی علت ہوگا حالانکہ جملہ انشائیہ علت نہیں ہو سکتا ہے۔ الحاصل جب اول کے دو جملوں پر عطف درست نہیں تو تیسرے جملہ پر عطف متعین ہو گیا۔ لیکن اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ تیسرا جملہ پورا معطوف علیہ ہو یعنی ہو حسی معطوف علیہ ہو۔ دوم یہ کہ اس کا ایک جز یعنی حسی معطوف علیہ ہو۔ پہلی صورت میں تو بلاشبہ عطف جملہ علی الجملہ ہوگا۔ لیکن دوسری صورت میں بظاہر عطف جملہ علی المفرد ہوگا جو کہ ناپسندیدہ ہے۔ مگر ہم جواب دیں گے کہ حسی، حسب اسم فاعل کے معنی میں ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا اور یہ بات مسلم ہے کہ اسم فاعل فعل مضارع معروف کے معنی میں ہوتا ہے۔ پس حسی، بحسب کے معنی میں ہوگا۔ اور بحسب جملہ ہے نہ کہ مفرد لہذا اس صورت میں بھی عطف جملہ علی الجملہ ہوگا۔ علی المفرد نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل اگر پورے جملہ یعنی ہو حسی پر معطوف ہو تو اس صورت میں نعم فعل مدح کا مخصوص بالمدح محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ”نعم الوکیل الله“ مخصوص بالمدح یا تو مبتدا ہوتا ہے اور اس کے ماقبل کا جملہ اس کی خبر ہوتا ہے یا اس کی خبر محذوف ہوتی ہے یا خود خبر ہوتا ہے اور اس کا مبتدا محذوف ہوتا ہے۔ بہر حال مخصوص بالمدح میں تینوں احتمال ہیں۔ اور اگر نعم الوکیل صرف حسی پر معطوف ہو تو اس کا مخصوص بالمدح وہ ضمیر ہوگی جو حسی سے پہلے ہے تقدیری عبارت ہوگی ہو نعم الوکیل کیونکہ معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت ہوتی ہے معطوف سے پہلے بھی اس کا اعتبار ہوتا ہے۔ بہر حال اس صورت میں وہ ضمیر مخصوص بالمدح ہوگی اور مخصوص بالمدح جملہ پر مقدم ہوگا پس مخصوص بالمدح کا مقدم ہونا چونکہ تفتازانی کے مذہب کے خلاف تھا۔ اسلئے علامہ تفتازانی نے اسکو علامہ سکا کی وغیرہ کی طرف منسوب کر دیا اور کہا کہ جسطرح زید نعم الرجل میں میں سکا کی وغیرہ کی صراحت کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے اسی طرح ہو نعم الوکیل میں بھی ان کے بیان کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی معطوف علیہ ہو حسی ہو یا صرف حسی ہو دونوں صورتوں میں خبر پر انشاء کا عطف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ سید شریف نے حاشیہ مطول میں کہا ہے کہ تفتازانی نے اس عطف کو خواہ مخواہ دشوار بنا کر اعتراض کیا ہے حالانکہ معاملہ بالکل آسان ہے وہ یہ کہ نعم الوکیل سے پہلے ”مقول فی شانہ“ کا لفظ مقدر مان کر کہا جائے۔ وہو مقول فی شانہ نعم الوکیل۔ پس اب یہ جملہ اسمیہ خبریہ ہوگا اور عطف خبر علی الخبر ہوگا نہ کہ عطف انشاء علی الخبر۔

مُقَدِّمَةٌ رَتَبُ الْمُحْتَصَرِّ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَثَلَاثَةٌ فَنُوبٌ لِأَنَّهَا الْمَذْكُورُ فِيهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ قَبِيلِ الْمَقَاصِدِ فِي هَذَا الْفَنِّ أَوْ لَا. الْثَانِي الْمَقْدَمَةُ وَالْأَوَّلُ إِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ الْإِخْتِرَازُ عَنِ الْخَطِّاءِ فِي تَأْدِيَةِ الْمُعْتَمِدِ الرَّادِّ لَهُوَ الْفَنُّ الْأَوَّلُ فَلَا فَإِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ الْإِخْتِرَازُ عَنِ التَّعْهِيدِ الْمَعْنَوِيِّ لَهُوَ الْفَنُّ الثَّانِي وَالْآخِرُ الْفَنُّ الثَّلَاثُ وَجَعَلَ الْخَاتِمَةَ خَارِجَةً عَنِ الْفَنِّ الثَّلَاثِ وَهُمْ كَمَا سَبَقَتْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَمَّا اخْتَصَرَ كَلَامُهُ فِي آخِرِ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ إِلَى الْإِخْتِصَارِ الْمَقْصُودِ فِي الْفَنُّونِ الثَّلَاثَةِ نَاسَبَ ذِكْرُهَا بِطَرِيقِ التَّعْرِيفِ الْعَهْدِيِّ بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَةِ فَإِنَّهَا لَا مُقْتَضَى لِإِخْرَاجِهَا بِلَفْظِ الْمَعْرِفَةِ فِي هَذَا الْمَقَامِ فَتَكْرَرُهَا وَقَالَ مُقَدِّمَةٌ وَالْخِلَافُ فِي أَنَّ تَنْوِينَهَا لِلتَّعْظِيمِ أَوْ التَّقْلِيلِ مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقَعَ بَيْنَ الْمُحْصَلَيْنِ.

ترجمہ (یہ) مقدمہ ہے۔ مصنف نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے اسلئے کہ مختصر میں جو مذکور ہے یا تو اس فن میں مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں۔ ثانی تو مقدمہ ہے اور اول اگر اس کی غرض معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطا سے بچنا ہے تو وہ فن اول ہے۔ ورنہ اگر اس کی غرض تعقید معنوی سے بچنا ہے تو وہ فن ثانی ہے، ورنہ تو فن ثالث ہے اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کرنا وہم ہے بیساکر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔ اور جب مصنف کا کلام اس مقدمہ کے آخر میں مقصود کو فنون ثلاثہ میں منحصر کرنے کی طرف چل چکا تو ان کا ذکر کرنا تعریف عہدی کے طریقہ پر مناسب ہے برخلاف مقدمہ کے اسلئے کہ اس جگہ لفظ معرفہ کے ساتھ اس کو لانے کا کوئی مقتضی نہیں ہے لہذا اس کو نکرہ ذکر کیا اور کہا ”مقدمہ“۔ اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی تنوین تعظیم کے لئے یا تقلیل کے لئے ہے۔ ایسا اختلاف ہے جس میں طلبہ کا بڑنا مناسب نہیں ہے۔

تشریح لفظ مقدمہ، ہذہ مبتدأ مذون کی خبر ہے یعنی ہذہ مقدمہ۔ مصنف نے اس مختصر رسالہ یعنی تلخیص المفتاح میں ایک مقدمہ اور تین فنون ذکر کئے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان چاروں کے درمیان وجہ تصریح بیان کی ہے لیکن اس وجہ حصر پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف نے جس طرح مذکورہ چار چیزوں کو ذکر کیا ہے اسی طرح خطبہ بھی ذکر کیا ہے۔ لہذا شارح پر لازم تھا کہ وہ اس وجہ حصر میں خطبہ بھی شامل فرمائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اس مختصر میں ان چیزوں کو ترتیب دیا ہے جو فی الجملہ مقصود ہوں۔ خواہ مقصود بالذات ہوں خواہ مقصود بالاتباع ہوں پس فنون ثلاثہ تو مقصود بالذات ہیں اور مقدمہ مقصود بالاتباع ہے اور رہا خطبہ تو وہ ان دونوں میں سے کچھ بھی نہیں ہے لہذا اس مختصر رسالہ سے خطبہ

خارج ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے چار چیزوں کے درمیان وجہ تصریح بیان کی ہے اور خطبہ کو وجہ تصریح میں شامل نہیں کیا ہے۔ وجہ تصریح یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ میں جو امور مذکور ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں ہیں۔ یا تو وہ امور فن بلاغت اور اس کے قواعد میں مقصود بالذات ہوں گے یا نہیں۔ اگر ثانی ہے تو وہ مقدمہ ہے کیونکہ مقدمہ مقصود بالنتیجہ ہوتا ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ اور اگر اول ہے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کی عرض معنی مراد کو ادا کرنے میں خطا سے بچنا ہوگا یا اس کی غرض تعقید معنوی سے بچنا ہوگا یا دونوں باتیں مقصود نہ ہوں گی بلکہ تحسین اور تزیین مقصود ہوگی۔ اگر اول ہے تو فن اول ہے اور اگر ثانی ہے تو فن ثانی ہے اور اگر ثالث ہے تو فن ثالث ہے۔ وجعل الخاتمة سے ایک سوال کا جواب یہ ہے سوال یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ کو فنون ثلاثہ اور مقدمہ میں منقسم کرنا درست نہیں ہے کیونکہ خاتمہ بھی اس کتاب کا ایک جزو ہے لہذا وجہ تصریح بیان کرتے ہوئے شارح کو خاتمہ کا تذکرہ بھی کرنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خاتمہ فن ثالث کا جزو ہے اور فن ثالث میں داخل ہے کتاب کا جزو نہیں ہے اور رہا ان لوگوں کا قول جنہوں نے خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کیا ہے تو یہ ان کا دہم ہے انشاء اللہ اسکو خاتمہ کے شروع میں ذکر کریں گے۔ بہر حال خاتمہ جب فن ثالث کا جزو ہے اور اس سے خارج نہیں ہے تو خاتمہ کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ولما انجز کلامہ الخ سے بھی ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنف نے لفظ مقدمہ کو تو نکرہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے ”مقدمہ“ اور فنون ثلاثہ کو معرفہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے ”الفن الاول، الفن الثاني، الفن الثالث“ مناسب تو یہ تھا کہ چاروں کو معرفہ ذکر کیا جاتا یا چاروں کو نکرہ ذکر کیا جاتا۔ بعض کو معرفہ اور بعض کو نکرہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسماء کے اندر اصل تو نکرہ ہے لیکن اگر کسی اسم کو معرفہ لانے کا مقصد موجود ہو تو اس اسم کو معرفہ لایا جاتا ہے مثلاً اگر کسی اسم کا ایک جگہ ذکر کیا گیا اور پھر اس کے بعد دوبارہ اس اسم کو ذکر کرنا ہے تو اب اس کو الف لام عہد خارجی کے ساتھ معرفہ لایا جائے گا کیونکہ الف لام عہد خارجی کے ذریعے اس کے مدخل کے حصہ معینہ اور فرد معین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور اس اشارہ کے لئے ضروری ہے کہ سابق میں اس کا ذکر ہو چکا ہو۔ الحاصل اگر کسی اسم کا سابق میں ذکر ہو چکا ہو تو اس کو معرفہ لایا جائے گا اور اگر سابق میں ذکر نہ ہوا ہو تو مقتضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کو نکرہ لایا جائے گا۔ پس مقدمہ کا ذکر چونکہ اس سے پہلے نہیں ہوا ہے اسلئے مقتضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا گیا۔ اور الفن الاول، الفن الثاني، الفن الثالث کہنے سے پہلے چونکہ فنون ثلاثہ کا ذکر ہو چکا ہے اگرچہ تقدیراً ہوا ہے اسلئے فنون ثلاثہ کو اپنے اپنے مقام پر معرفہ ذکر کیا گیا ہے نکرہ ذکر نہیں کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ فنون ثلاثہ کا ذکر کہاں ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقدمہ کے بالکل آخر میں اور الفن الاول علم المعانی کی سرخی سے کچھ پہلے یہ عبارت ہے ”ما یحترز بہ عن الاول علم المعانی وما یحترز بہ عن التعقید المعنوی علم البیان وما یعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع۔ اور ما یحترز بہ عن الاول علم المعانی“ لے مراد فن اول ہے اور ما یحترز بہ عن التعقید المعنوی سے مراد فن ثانی ہے اور ما یعرف بہ وجوہ التحسین سے مراد فن ثالث ہے شارح کہتے ہیں کہ لوگوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ مقدمہ کی نوعیت کیسی ہے تعظیم کے لئے ہے

یا تھلیل کے لئے ہے چنانچہ جن حضرات کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ کثیر النفع ہے تو انھوں نے اس کو تعظیم کے لئے قرار دیدیا۔ اور جن کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ اپنے حجم میں بہت کم ہے تو انھوں نے کہہ دیا کہ یہ تنوین تھلیل کے لئے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ایسی بحث ہے جس کا کوئی مقدمہ فائدہ نہیں ہے لہذا طلبہ اور علماء اپنے عزیزاوقات کو اس طرح کی لائینی بحثوں میں صرفت کریں۔

وَالْمُقَدِّمَةُ مَاخُودَةٌ مِنْ مُقَدِّمَةِ الْجَبِشِ لِلْجَمَاعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِنْهَا مِنْ قَدَمٍ يَمْنَعُ تَقَدُّمَ يُقَالُ مُقَدِّمَةُ الْعِلْمِ لِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشُّرُوعُ فِي مَسَائِلِهِ وَمُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ لِطَائِفَةٍ مِنْ كَلَامِهِ قَدْ مَثَّ أَمَامَ الْمُقْصُودِ لِإِتِّبَاطِ لَهُ بِهَا وَإِنْفَاقِ بِهَا فِيهِ وَهِيَ لَهُمْ نَبِيْلٌ مِّنْ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَالْإِخْصَارِ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ وَمَا يَلَاكُمُ ذَلِكَ وَلَا يَخْفَى وَجْهُ الْإِتِّبَاطِ الْمَقَاصِدِ بِذَلِكَ وَالْفَرْقُ بَيْنَ مُقَدِّمَةِ الْعِلْمِ وَمُقَدِّمَةِ الْكِتَابِ مِمَّا خَفِيَ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ

ترجمہ اور مقدمہ اس مقدمہ الجبش سے ماخوذ ہے جو شرکیں سے آگے آگے رہنے والی جماعت کے لئے (موضوع) ہے قَدَمُ یعنی تقدم سے مشتق ہے مقدمہ العلم ان چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جن پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا متوقف ہو اور مقدمہ الکتاب کے کلام کا وہ ٹکڑا ہے جو مقصود سے پہلے لایا گیا ہو تاکہ اس کے ساتھ مقصود مرتبط ہو جائے اور اس کے ذریعہ مقصود میں نفع حاصل ہو اور مقدمہ اس جگہ فصاحت اور بلاغت کے معنی اور علم بلاغت کو علم معانی، بیان اور اس کے مناسب میں منحصر کرنے کو بیان کرنے کے لئے ہے اور ان چیزوں کے ساتھ مقاصد کو مربوط کرنے کی وجہ معنی نہیں ہے اور مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب کے درمیان فرق ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں پر پوشیدہ ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں مقدمہ مقدمہ الجبش سے ماخوذ ہے اور مقدمہ الجبش لشکر کا وہ حصہ اور وہ جماعت ہے جو لشکر کے آگے آگے چلے پس جس طرح مقدمہ الجبش لشکر کے آگے رہتا ہے اسی طرح مقدمہ کتاب بھی کتاب سے پہلے اور آگے ہوتا ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے اس مقدمہ کو مقدمہ الجبش سے ماخوذ قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ قَدَمُ یعنی تقدم سے مشتق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقدمہ بکسر الدال اور بفتح الدال دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ پہلی صورت میں اس کا مشتق منہ وہ قدم بھی ہو سکتا ہے جو تقدم لازم کے معنی میں ہے جیسے "لا تقدّموا بین یدی اللہ وروا" میں تقدّموا، تقدّموا کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب ہوگا کہ وہ امور جو مقدمہ میں مذکور ہیں استحقاق تقدم کی وجہ سے بذات خود مقدم ہیں۔ اور تقدم متعدی سے بھی مشتق ہو سکتا

ہے اس صورت میں مطلب ہوگا کہ مقدمہ اپنے جاننے والے کو اس پر مقدم کرنے والا ہے جو اس کو نہیں جانتا ہے یعنی اگر کسی نے مقدمہ الکتاب کو جان لینے کے بعد کتاب شروع کی تو اس کتاب کے پڑھنے میں جس قدر بصیرت اس کو حاصل ہوگی نہ جاننے والے کو اس قدر بصیرت حاصل نہ ہوگی۔ دوسری صورت میں اس کا مشتق منہ صرف قدم متعدی ہوگا اور معنی ہوں گے آگے کیا ہوا۔ پس مصنف کتاب مقدمہ کتاب کو چونکہ کتاب سے مقدم ذکر کرتا ہے اس لئے اس کو مقدمہ کہا گیا۔ شارح نے مقدمہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مقدمہ العلم (۲) مقدمہ الکتاب۔ مقدمہ العلم ان امور ثلاثہ (تعریف، موضوع، غایت) کو کہتے ہیں جن پر اس علم کے مسائل کا سمجھنا علی وجہ البصیرت موقوف ہو۔ اور مقدمہ الکتاب اس کلام کے ٹکڑے کا نام ہے جو کلام کتاب میں مذکور ہو اور اس ٹکڑے کو مقصود یعنی کتاب کے اصل مضامین سے پہلے اس لئے لایا گیا ہو تاکہ اس ٹکڑے کے ساتھ مقصود مرتبط ہو جائے اور اس ٹکڑے کے ذریعہ مقصود سے نفع بھی اٹھایا جائے۔ مقدمہ الکتاب کی تعریف میں ارتفاع بہا فیہ کا ارتباط لہذا پر عطف، عطف علت علی المعلول کے قبیل سے ہے کیونکہ اس طائفہ سے نفع اٹھانا ہی ارتباط کی علت ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کا جو مقدمہ ہے اس میں نصحت و بلاغت کے معنی بیان کئے گئے ہیں اور علم بلاغت کو علم معانی، علم بیان اور اس کے مناسب یعنی علم بدیع میں منحصر کرنے کو بیان کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ میں جو امور مذکور ہیں ان کے ساتھ مقاصد یعنی اصل مضامین کے ساتھ ارتباط کی وجہ تو کسی پر مخفی نہیں ہے کیونکہ مقدمہ میں جن امور کو اجالی طور پر ذکر کیا گیا ہے انھیں کو تفصیل کے ساتھ اصل کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اور تفصیل کا اجمال کے ساتھ مرتبط ہونا اظہر من الشمس ہے۔ شارح نے وجہ ارتباط المقاصد میں ارتباط کا لفظ ذکر فرمایا کہ اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اس جگہ مقدمہ سے مقدمہ الکتاب مراد ہے نہ کہ مقدمہ العلم کیونکہ مقدمہ العلم میں علم کی تعریف، موضوع اور غایت مذکور ہوتی ہے اور اس مقدمہ میں مصنف نے معانی بیان اور بدیع کی غایات تو ذکر کر لی ہیں مگر تعریفات اور موضوعات کا ذکر نہیں کیا ہے لہذا یہ مقدمہ، مقدمہ کتاب تو ہو سکتا ہے مقدمہ العلم نہیں ہو سکتا۔ شارح نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب کے درمیان فرق اکثر لوگوں کو معلوم نہیں ہے۔ آپ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ذہن میں رکھیں کہ مقدمہ العلم سے مراد تو معانی یعنی امور ثلاثہ ہیں اور مقدمہ الکتاب سے مراد الفاظ ہیں پس اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان تباہ ہوگا۔

الْفَصَاحَةُ هِيَ فِي الْأَصْلِ تُنْبِئُ عَنِ الْإِبَانَةِ وَالظُّهُورِ يُوصَفُ بِهَا الْمُرَادُ
مِثْلُ كَلِمَةٍ فَصِيحَةٍ وَالْكَلَامُ مِثْلُ كَلَامٍ فَصِيحٍ وَقَصِيدَةٍ فَصِيحَةٍ قِيلَ الْمُرَادُ
بِالْكَلَامِ مَا لَيْسَ بِكَلِمَةٍ لِيَعْلَمَ الْمُرَكَّبُ الْإِسْنَادِي وَغَيْرُهُ فَإِنَّهُ قَدْ يَكُونُ
بَيِّنٌ مِنَ الْقَصِيدَةِ غَيْرُ مُشْتَمِلٍ عَلَى إِسْنَادٍ يَمُوهُ الشُّكُوتُ عَلَيْهِ مَعَ أَنَّهُ يَنْصَبُ
بِالْفَصَاحَةِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَصِيحُ ذَلِكَ لَوْ أُطْلِقُوا عَلَى مِثْلِ هَذَا الْمُرَكَّبِ
أَنَّهُ كَلَامٌ فَصِيحٌ وَلَمْ يَنْقُلْ عَنْهُمْ ذَلِكَ وَإِتِّصَافُهُ بِالْفَصَاحَةِ بِجَوْرٍ أَتَى

يَكُونُ بِاعْتِبَارِ فَصَاحَةِ الْمُفْرَدَاتِ عَلَى أَنَّ الْحَقَّ أَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْمُفْرَدِ لِأَنَّهُ
بُعَالٌ عَلَى مَا يُقَابِلُ الْمُرَكَّبَ وَعَلَى مَا يُقَابِلُ الْمُتَشَبِّهِ وَالْمَجْمُوعَ وَعَلَى
مَا يُقَابِلُ الْكَلَامَ وَمَقَابِلَتُهُ بِالْكَلَامِ هُمْ نَاقِرَتُهُ عَلَى أَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ
الْبُعْدُ الْأَخِيرُ أَعْنَى مَا لَيْسَ بِكَلَامٍ وَ يُوصَفُ بِمَا الْمُتَكَلِّمُ أَيْضًا يُقَالُ
كَاتَبْتُ فَصِيحًا وَشَاعِرًا فَصِيحًا

ترجمہ

فصاحت لغت میں ابانت اور ظہور کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ مفرد کو متصف کیا جاتا ہے۔ جیسے
کلمۃ فصیحہ اور کلام کو جیسے کلام فصیح اور قصیدۃ فصیحہ۔ کہا گیا ہے کہ کلام سے مراد وہ ہے جو کلمہ نہ ہو
تاکہ مرکب اسنادی اور غیر اسنادی کو عام ہو جائے اسلئے کہ کبھی قصیدہ کا بیت ایسی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتا جس
پر سکوت صحیح ہو باوجودیکہ بیت فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ بات صحیح ہوتی اگر
اہل عرب اس قسم کے مرکب پر یہ اطلاق کرنے کہ یہ کلام فصیح ہے حالانکہ ان سے یہ منقول نہیں ہے اور اس مرکب
کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے مفردات کی فصاحت کے اعتبار سے ہو علاوہ ازیں حق بات یہ ہے
کہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اسلئے کہ مفرد اس پر بھی بولا جاتا ہے جو مرکب کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی
جو تشبیہ اور جمع کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی جو کلام کے مقابلہ میں ہو اور یہاں مفرد کا مقابلہ کلام کے ساتھ
اس بات کا قرینہ ہے کہ مفرد سے معنی کا ارادہ کیا گیا ہے یعنی وہ جو کلام نہ ہو اور فصاحت کے ساتھ متکلم کو
بھی متصف کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کاتب فصیح اور شاعر فصیح۔

تشریح

شرح نے کہا ہے کہ فصاحت کا لفظ لغت میں ابانت اور ظہور پر دلالت کرتا ہے۔ ابانت اور ظہور دونوں
متضاد ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ شارح نے یہ کیوں نہیں کہہ دیا کہ فصاحت کے لغوی معنی ابانت اور ظہور
کے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ شارح اس انداز بیان سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ ابانت اور ظہور فصاحت کے حقیقی
معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کے متعدد معنی ہیں اور وہ تمام کے تمام ظہور اور ابانت کو مستلزم ہیں مثلاً فصاحت کے ایک
معنی میں زبان کا جاری ہونا۔ ایک معنی میں صبح کی روشنی کے اور ایک معنی میں جھاگ کا چلا جانا اور نکل جانا۔ ملاحظہ
فرمائیے جب زبان جاری ہوگی تو الفاظ کا ظہور ہوگا۔ جب صبح روشن ہوگی تو روشنی کا ظہور ہوگا اور جب جھاگ چلا
جائے گا اور نکل جائے گا تو اس کے نیچے کی چیز ظاہر ہو جائے گی۔ الحاصل ابانت اور ظہور فصاحت کے حقیقی اور لغوی
معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کا لفظ ظہور اور ابانت پر دلالت التزامی کے طور پر دلالت کرتا ہے یعنی فصاحت کے جس قدر بھی
معانی ہیں وہ سب ابانت اور ظہور کو مستلزم ہیں۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں
(۱) فصاحت مفرد (۲) فصاحت کلام (۳) فصاحت محکم یعنی فصاحت کے ساتھ مفرد بھی متصف ہوتا ہے اور فصاحت
کا لفظ اس کی صفت واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کلمۃ فصیحہ اور کلام بھی متصف ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کلام فصیح

اور قصیدہ فصیحہ۔ اور متکلم بھی متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کاتب فصیح اور شاعر فصیح

فیل المراد بالکلام الوسی مان پر وارد کردہ ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے مگر شارح نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دیکر رد کیا ہے۔ مان پر اعتراض یہ ہے کہ مان نے کہا ہے کہ کلمہ اور کلام اور متکلم تینوں فصاحت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں مگر ایک چیز ایسی ہے جو نہ کلمہ ہے اور نہ کلام ہے اور نہ متکلم ہے یعنی مرکب ناقص، کلمہ تو اسلئے نہیں کہ کلمہ یعنی مفرد مرکب کے مقابل میں آتا ہے۔ اور کلام اس لئے نہیں کہ کلام مرکب تام ہوتا ہے اور متکلم نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ الحاصل مان نے مرکب ناقص کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے پس مان کا مرکب ناقص کے بارے میں سکوت اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مرکب ناقص فصیح نہ ہو حالانکہ مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے مرکب فصیح اور قصیدہ کا ایک بیت جو ایسی اسناد پر مشتمل نہ ہو جس پر سکوت صحیح ہو اس کو بھی فصاحت کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ”بیت من القصیدہ فصیحہ۔ بہر حال مرکب ناقص جب فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو مان کو اس کا ذکر کرنا چاہیے تھا۔ علامہ غلانی اور زوزنی نے مصنف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مرکب ناقص کلام میں داخل ہے کیونکہ کلام سے مراد یہ ہے کہ وہ کلمہ نہ ہو یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام کہلائے گا پس مرکب ناقص بھی چونکہ کلمہ نہیں ہے اسلئے مرکب ناقص بھی کلام کے اندر داخل ہوگا اور کلام مرکب اسنادی (مرکب تام) اور مرکب غیر اسنادی (مرکب ناقص) دونوں کو شامل ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنف پر مرکب ناقص کے ذکر نہ کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ لیکن علامہ تفتازانی نے اس جواب کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ مرکب ناقص کو کلام کے اندر داخل کرنے کے سلسلہ میں نظر اور اعتراض ہے اور نظر یہ ہے کہ مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا اس وقت درست ہوتا جب عرب والے مرکب ناقص کے فصیح ہونے کو بیان کرنے کے لئے یوں کہتے کہ یہ یعنی مرکب ناقص کلام فصیح ہے حالانکہ اہل عرب سے یہ بات منقول نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اہل عرب سے یہ تو منقول ہے کہ مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں ”مرکب فصیح“۔ لیکن ان سے یہ منقول نہیں ہے کہ وہ مرکب ناقص کو بھی کلام کہتے ہیں اور پھر کلام کے واسطے سے اسکو فصاحت کے ساتھ متصف کرتے ہیں اور مرکب ناقص کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کا نام بھی کلام ہو۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب مرکب ناقص کلام میں داخل نہیں ہے تو مرکب ناقص کو فصاحت کے ساتھ کیونکر متصف کیا جاتا ہے درانہائیکہ مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ شارح نے اسی کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ مرکب ناقص بہت ممکن ہے کہ مفردات کی فصاحت کے اعتبار سے فصیح ہو۔ یعنی مرکب ناقص اسلئے فصیح ہو کہ اس کے کلمات اور مفردات فصیح ہیں اور کلام ہونے کی وجہ سے فصیح نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا باطل ہو گیا۔

علیٰ الحق الخ سے شارح حقیقی جواب دینا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکب ناقص لذاتہ فصاحت کے ساتھ متصف ہے اور مفردات کے واسطے سے متصف نہیں ہے جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ مرکب ناقص

مفرد کے اندر داخل ہے یعنی مرکب ناقص مفرد ہے اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے لہذا مفرد ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور مرکب ناقص مفرد میں اس لئے داخل ہے کہ مفرد مرکب کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی مرکب نہیں ہے اور تشبیہ اور جمع کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی تشبیہ اور جمع نہیں ہے اور کلام کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے یہ مفرد ہے یعنی کلام نہیں ہے یہاں متن میں یہی آخری معنی مراد میں۔ مگر اس پر سوال ہوگا کہ جب مفرد چند معانی کے درمیان مشترک ہے اور مشترک سے کسی ایک معین معنی کا ارادہ کرنے کے لئے قرینہ ضروری ہے تو یہ معنی مراد لینے کے لئے یہاں کیا قرینہ ہے۔ اسی کے جواب میں شارح نے فرمایا ہے کہ متن میں مصنف نے مفرد کے مقابلہ میں کلام کو ذکر کیا ہے لہذا متن میں مفرد کے معنی ہونگے کہ وہ کلام نہیں ہے یعنی جو کلام نہ ہو وہ مفرد ہوگا اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ مرکب ناقص کلام نہیں ہوتا ہے لہذا مرکب ناقص مفرد ہوگا اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس مرکب ناقص بھی جو کہ مفرد ہے اسلئے وہ بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور جب مفرد کے ذکر سے مرکب ناقص کا ذکر ہو گیا تو مرکب ناقص کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔

وَالْبَلَاغَةُ وَهِيَ تُبَيِّنُ عَنِ الْوُصُولِ وَالْإِنْتِهَاءِ يُوصَفُ بِهَا الْخَيْرَانِ فَقَطُّ أَيْ
الْكَلَامُ وَالْمُتَكَلِّمُ دُونَ الْمُفْرَدِ إِذْ لَمْ يَسْمَعْ كَلِمَةً بَلِغَةً وَالتَّعْلِيلُ بَانَ الْبَلَاغَةُ
إِسْمًا هِيَ بِإِعْتِبَارِ الْمَطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَهِيَ لَا تَتَحَقَّقُ فِي الْمُفْرَدِ وَهُمْ
لِأَنَّ ذَلِكَ إِسْمًا هُوَ فِي بَلَاغَةِ الْكَلَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَإِسْمًا قَسَمَ كُلًّا مِنَ الْقَسَمِ
وَالْبَلَاغَةُ أَوْ لَا تَعْدُ بِرَجْمَعِ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ الْغَيْرِ الْمَشْتَرِكَةِ فِي أَمْرٍ
بَعَثَهَا فِي تَعْرِيفٍ وَاحِدٍ وَهَذَا كَمَا قَسَمَ ابْنُ الْحَاجِبِ الْمُسْتَشْنَى إِلَى
مُتَّصِلٍ وَمُنْقَطِعٍ ثُمَّ عَرَفَتْ كُلًّا مِنْهُمَا عَلَى حِدَةٍ

ترجمہ اور بلاغت (کا لفظ) وصول اور انتہاء کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ فقط آخر کے دو کو متصف کیا جاتا ہے یعنی کلام اور متکلم کو نہ کہ مفرد کو اسلئے کہ کلمۂ بلیغۃ نہیں سنا گیا ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ بلاغت تو مطابقت مقتضی حال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور وہ مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے وہم ہے اسلئے کہ مطابقت کا اعتبار صرف بلاغت کلام اور متکلم میں ہوتا ہے اور مصنف نے فصاحت و بلاغت میں سے ہر ایک کی اولاً تقسیم کی ہے کیونکہ تعریف واحد میں ایسے معانی مختلفہ کا جمع کرنا متعذر ہے جو معانی ایک ایسے امر میں شریک ہوں جو امر ان سب کو عام ہو۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابن حاجب نے مستثنیٰ کی متصل اور منقطع کی طرف تقسیم کی ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ لفظ بلاغت وصول اور انتہاء کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور بلاغت کی صرف دو قسمیں ہیں (۱) بلاغت کلام (۲) بلاغت متکلم۔ یعنی بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم تو متصف ہوتے ہیں لیکن مفرد متصف نہیں ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اہل عرب سے کلمۃ بلیغۃ نہیں سنا گیا ہے یعنی اگر بلاغت کے ساتھ کلمۃ متصف ہوتا تو اہل عرب سے کلمۃ بلیغۃ کا استعمال ضرور سنا جاتا پس چونکہ یہ استعمال نہیں سنا گیا اس لئے کلمۃ بلاغت کے ساتھ بھی متصف نہ ہوگا۔ مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مرکب ناقص اگر مفرد میں داخل ہے جیسا کہ شارح کی رائے ہے تو یہ استشہاد تام نہ ہوگا کیونکہ بلاغت کے ساتھ کلمۃ متصف ہونے کو دیکھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بلاغت کے ساتھ مرکب ناقص کا متصف ہونا بھی نہ سنا گیا ہو اس لئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے "اذ لم یسمع کلمۃ بلیغۃ ولا مرکب بلیغ" کہ نہ تو کلمۃ بلیغۃ سنا گیا ہے اور نہ مرکب بلیغ سنا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح فرما چکے ہیں کہ کلمۃ سے مراد یہ ہے کہ وہ کلام نہ ہو اور جب کلمۃ سے مراد مالیس بکلام ہے تو کلمۃ مرکب ناقص کو بھی شامل ہوگا کیونکہ مرکب ناقص بھی کلام نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو لم یسمع کلمۃ بلیغۃ کے ذکر سے لامرکب بلیغ کا ذکر بھی ہو گیا اور جب اس کا ذکر ہو گیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور اگر مرکب ناقص کو کلام میں داخل کر دیا جائے جیسا کہ خلفائی کی رائے ہے تو اس صورت میں شارح کے ذکر کردہ استشہاد پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مرکب ناقص بھی کلام کی طرح بلاغت کے ساتھ متصف ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے بلاغت کے ساتھ مفرد کے متصف نہ ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بلاغت نام ہے مطابقت مقتضی حال کی رعایت کرنے کا اور یہ مطابقت مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے کیونکہ مطابقت مقتضی حال ایسی خصوصیات کی رعایت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جو خصوصیات اصل مراد سے زائد ہوں یعنی پہلے اصل مراد حاصل ہو اور پھر ان خصوصیات کی رعایت ہو اور یہ بات وہاں پائی جاسکتی ہے جہاں اسناد مفید ہو اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مفرد میں یہ اسناد نہیں پائی جاتی ہے۔ پس جب مفرد میں مذکورہ اسناد نہیں پائی جاتی تو مفرد میں بلاغت کے معنی بھی متحقق نہ ہوں گے اور جب مفرد میں بلاغت کے معنی متحقق نہیں ہوتے تو بلاغت کے ساتھ مفرد بھی متصف نہ ہوگا۔ شارح نے اس علت کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفرد کے بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہونے کی یہ علت بیان کرنا دہم اور بے بنیاد ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آپنے بلاغت کے جو معنی (مطابقت مقتضی حال) ذکر کئے ہیں یہ معنی تو صرف بلاغت کلام اور بلاغت متکلم کے ہیں بہت ممکن ہے کہ بلاغت کے دوسرے کوئی ایسے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس معنی کے اعتبار سے مفرد کا بلاغت کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوگا۔

حاصل دلیل یہ ہے کہ یہ

علت اس وقت تام ہوگی جبکہ بلاغت کے صرف وہی معنی ہوں جنکو آپ نے ذکر کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہو سکتا

ہے کہ بلاغت کے اس کے علاوہ دوسرے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس دوسرے معنی کے اعتبار سے مفرد کو بلاغت کے ساتھ متصف کیا جاسکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زیادہ بہتر بات وہی ہے جو میں نے بیان کی ہے کہ اہل عرب سے چونکہ کلمۃ بلیغۃ نہیں سنا گیا اسلئے کلمہ یعنی مفرد بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہوگا۔

وانما اقم کلاً الا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنفین کے یہاں یہ اصول ہے کہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جائے اور پھر اس کی تقسیم کی جائے جیسا کہ نحو کی کتابوں میں کلمہ اور کلام کی پہلے تعریف کی گئی ہے اور پھر ان کی تقسیم کی گئی ہے لیکن مصنف تلخیص نے اس اصول کو ترک کر دیا ہے چنانچہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف کے بغیر پہلے ان کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف کے لئے ضروری ہے کہ معرفت کے واسطے ایسا مفہوم کلی ہو جو معرفت کے تمام افراد کو شامل ہو اور وہ تمام افراد اس مفہوم کلی میں شریک ہوں اور فصاحت کے لئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو فصاحت کے تمام افراد و اقسام کو شامل ہو متعدد ہے لہذا فصاحت کی تعریف کرنا بھی متعذر ہے اسی طرح بلاغت کے لئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو بلاغت کی دونوں قسموں کو شامل ہو ناممکن ہے لہذا بلاغت کی تعریف کرنا بھی ناممکن ہے اور جب ان دونوں کی تعریف ناممکن ہے تو مصنف نے ان کی تعریفات کو ترک کر دیا اور تقسیم کرنا شروع کر دی اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے اسی عذر کی دہرے مستثنیٰ کی تعریف کے بغیر متصل اور منقطع کی طرف اس کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

فَالْفَصَاحَةُ فِي الْمَقْرَدِ قَدَّمَ الْفَصَاحَةَ عَلَى الْبَلَاغَةِ لِتَوْقُفِ مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْفَصَاحَةِ لِكَوْنِهَا مَا خُوِّدَ فِي تَعْرِيفِهَا ثُمَّ تَلَّمَ فَصَاحَةُ الْمَقْرَدِ عَلَى فَصَاحَةِ الْكَلَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ لِتَوْقُفِهِمَا عَلَيْهِمَا خُلُوصُهُ اَيْ خُلُوصُ الْمَقْرَدِ مِنْ مَثَلِ الْحُرُوفِ وَالْعَرَابَةِ وَمَخَالَفَةِ الْقِيَاسِ النَّحْوِيِّ اَيِ الْمُسْتَبْطِنِ اسْتَفْهَامِ الْكَلَامِ وَتَفْسِيرِ الْفَصَاحَةِ بِاخْلُوصٍ لَا يَخْلُوصُ عَنْ تَسْلُجٍ

ترجمہ پس فصاحت فی المقرد مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کیا ہے کیونکہ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے پھر فصاحت مفرد کو فصاحت کلام اور متکلم پر مقدم کیا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں فصاحت مفرد پر موقوف ہیں اور اس کا خالی ہونا یعنی مفرد کا خالی ہونا تنافر حدوث، غرابت اور مخالفت قیاس نحوی سے یعنی اس قیاس سے جو نکالا گیا ہو لغت کے تتبع سے اور فصاحت کی خلوص کے ساتھ تفسیر کرنا چشم پوشی سے خالی نہیں ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف فصاحت کی تینوں قسموں کو بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں لہذا فالصاحۃ کا فار
تفصیلیہ ہوگا یا تفسیریہ ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر کیوں مقدم
کیا ہے یعنی فصاحت کی اقسام ثلاثہ کی تعریفات پہلے کیوں ذکر کی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بلاغت کی تعریف فصاحت
کی تعریف پر موقوف ہے اور بلاغت کی تعریف فصاحت کی تعریف پر اسلئے موقوف ہے کہ بلاغت کی تعریف میں
فصاحت ماخوذ اور ملحوظ ہے کیونکہ بلاغت کی تعریف ہے ”مطابقت کلام مقفی الحال مع فصاحت“ پس جب بلاغت
کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے تو بلاغت کی تعریف کا سمجھنا یقیناً فصاحت کے سمجھنے پر موقوف ہوگا اور فصاحت کا
سمجھنا اس کے لئے موقوف علیہ ہوگا اور موقوف علیہ چونکہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف نے
فصاحت کو مقدم کیا یعنی اس کی اقسام ثلاثہ کی تعریفات پہلے ذکر کیں اور بلاغت کی اقسام کو بعد میں ذکر کیا۔ رہی یہ بات
کہ فصاحت مفرد کو فصاحت کلام اور فصاحت متکلم پر کیوں مقدم کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فصاحت کلام اور فصاحت
متکلم دونوں فصاحت مفرد پر موقوف ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ فصاحت کلام فصاحت مفرد پر بلا واسطہ موقوف ہے
اور فصاحت متکلم فصاحت مفرد پر فصاحت کلام کے واسطہ سے موقوف ہے الغرض فصاحت مفرد موقوف علیہ ہے اور
ان دونوں کی فصاحت موقوف ہے اور موقوف علیہ چونکہ مقدم ہوتا ہے اسلئے مصنف نے فصاحت مفرد کو ان
دونوں کی فصاحت پر مقدم کیا ہے۔ مصنف نے فصاحت مفرد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحت مفرد یہ ہے
کہ مفرد میں نہ تو تنافر حروف ہو نہ غرابت ہو اور نہ مخالفت قیاس لغوی ہو اور ان کے درمیان وجہ مصریہ ہے کہ
مفرد کے لئے تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) مادہ یعنی اس کے حروف (۲) صورت یعنی اس کا صیغہ (۳) معنی پر اس کی دلالت
پس اگر مادہ میں کوئی عیب پایا گیا تو اس کو تنافر حروف کہا جاتا ہے۔ اور اگر صورت یعنی صیغہ میں کوئی عیب ہو تو اس کو غرابت کہتے
ہیں اور اگر دلالت علی المعنی میں کوئی عیب ہو تو اسکو مخالفت قیاس لغوی کہا جاتا ہے۔ شارح نے الاستنبط من استقرار اللفظ
کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس لغوی سے مراد وہ قیاس نہیں ہے جو لغت میں ہوتا ہے یعنی ایک شے کو
دوسری شے کے ساتھ لاحق کر لیا جائے جو ان دونوں کے درمیان میں ہو جیسے نبی نہ تم کو جامع اسکار (نشر)
کی وجہ سے حرام ہونے میں خمر کے ساتھ لاحق کر دیا جائے بلکہ یہاں وہ قیاس مراد ہے جس کا منشاء کلمات لغویہ کا متبع ہو
یعنی قیاس صرفی مثلاً کلمات لغت کا متبع کرنے کے بعد صرفیوں نے یہ اصول مقرر کیا کہ جب بھی یا یا داؤ متحرک ہو اور اس کا قبل
مفتوح ہو تو اس یا اور داؤ کو الف سے بدل دیا جائیگا۔ لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب قیاس لغوی سے مراد قیاس صرفی
ہے تو مصنف نے لغوی کیوں فرمایا۔ صرفی کا لفظ ہی ذکر کر دیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے لغوی کا لفظ
ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس صرفی کا منشاء کلمات لغت کا متبع اور محسوس ہے اگر لغوی کا لفظ مذکور نہ ہوتا تو
اس طرف اشارہ نہیں ہو سکتا تھا پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے لغوی کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح
کہتے ہیں کہ خلوص کے ساتھ فصاحت کی تعریف کرنے میں ایک گونہ تسامع ہے وہ یہ کہ فصاحت وجودی ہے اور خلوص
جس کے معنی تنافر وغیرہ کے نہ ہونے کے ہیں عدی ہے اور عدی چیز کے ساتھ وجودی کی تعریف کرنا مناسب نہیں

فَالنَّائِرُ وَصِفَتْ فِي الْكَلِمَةِ تَوْجِبُ ثَقُلَهَا عَلَى النَّاسِ وَعَسَرَ السُّطْقَ بِهَا تَحْوُ
مُسْتَشْرَرَاتٍ فِي قَوْلِ امْرَأَةِ الْقَبَسِ **شَعْرُ** عَدَائِرُهُ أَيْ ذَوَائِبُهُ جَمْعُ غَيْرَةٍ
وَالْفَهْمُ عَائِدٌ إِلَى الْفَرْعِ مُسْتَشْرَرَاتٍ أَيْ مُرْتَفِعَاتٍ أَوْ مُرْتَوِعَاتٍ يُقَالُ
اسْتَشْرَرَ رَأْيُ أَيْ رَفَعَهُ وَلَا اسْتَشْرَرَ أَيْ ارْتَفَعَ إِلَى الْعُلَى : تَفَضَّلَ الْعُقَاصُ
فِي مُنْتَهَى وَمُرْسِلٌ تَفَضَّلَ أَيْ تَغَيَّبَ وَالْعُقَاصُ جَمْعُ عَقِصَةٍ وَهِيَ الْخُصْلَةُ
الْمَجْمُوعَةُ مِنَ الشَّعْرِ وَالْمُنْتَهَى الْمَقْضُولُ وَالْمُرْسَلُ خِلَافُ الْمُنْتَهَى يَعْنِي
إِنَّ ذَوَائِبَهُ مَشْدُودَةٌ عَلَى الرَّاسِ بِخِيُوطٍ وَإِنَّ شَعْرَهُ يَنْقَسِمُ إِلَى عُقَاصٍ وَمُنْتَهَى
وَمُرْسَلٍ وَالْأَوَّلُ يُعَيِّبُ فِي الْأَخْيَرَيْنِ وَالْعَرْضُ بَيَانُ كَثْرَةِ الشَّعْرِ -

ترجمہ

تشریح

یعنی آسمانوں کی جہت۔ تخیل کے معنی ہیں تغیب اور یہ ماخوذ ہے ضلال بمعنی غیاب سے عقاص، عقیمتہ کی جمع ہے بھاگے سے بندھے ہوئے بال۔ مثنیٰ، بٹے ہوئے بال اور مرسل بغیر بٹے ہوئے بال۔ فرع مطلقاً بالوں کو کہا جاتا ہے جو غائر، مثنیٰ، مرسل سب پر صادق آتا ہے غائرہ میں ضمیر کا مرع یہی فرع ہے اور غائر کی اضافت اضافت جزئی الی الکی کے قبیل سے ہے۔ متن، مکر اور یزین کا مفعول ہے۔ یزین زینت سے مفارغ معروف ہے۔ اسود قائم زیادہ کالا سیاہی میں کوئلہ کی طرح اٹھت، کثیر۔ قنوّ، کھجور کا گچھ۔ متعشکل بہت زیادہ ٹہنیوں والا۔ ترجمہ یہ ہے فرع یعنی بال جو بہت کالے ہیں اور بہت زیادہ شاخوں والی کھجور کے گچھ کی طرح کثیر ہیں مکر کو آراستہ کرتے ہیں فرع کے گیسو یعنی جو بال مکر پر لٹکے ہوئے ہیں بلندیوں کی طرف بلند ہیں عقاص، مثنیٰ اور مرسل میں چھپ جاتا ہے بشاعر اپنے ان اشعار میں محبوبہ کے بالوں کی کثرت اور زیادتی کو بیان کرنا چاہتا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ محبوبہ کے سر پر اس قدر بال ہیں کہ ان کو عقاص، مثنیٰ، مرسل تین قسموں پر تقسیم کر دیا گیا ہے اور عقاص، مثنیٰ اور مرسل میں غائب ہیں۔ بعض لوگوں نے غائر یا بڑھا ہے اور مرع محبوبہ کو قرار دیا ہے۔ الحاصل اس شعر میں مستشرات کا تلفظ جو نیک زبان پر دشوار ہے اور اس کے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے مستشرات تنافر حرف پر مشتمل ہوگا اسی طرح لفظ اَلْفَغْنِی (وہ سنو جسے اونٹ چرتے ہیں) میں تنافر ہے۔ اردو زبان میں تنافر کی مثال ڈپنٹ (چھڑ یادوڑ) ہے۔ سودا کا شعر ہے

وہم آسا ہے اس پری دیش کی بد شرق سے تا بغرب اک ڈپنٹ۔ یعنی اس پری جیسے چہرے والی کی ایک دوڑ شرق سے مغرب تک وہم کی مانند ہے۔

وَالضَّابِطَةُ هُنَا أَنَّ كُلَّ مَا يَعْدِلُهُ الذَّوْقُ الصَّحِيحُ ثَقِيلًا مُتَعَسِّرًا لِنَقْلِ هُوَ مُتَنَافِرٌ
سَوَاءٌ كَانَ مِنْ قُرْبِ الْمَخَارِجِ أَوْ بُعْدِهَا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ ابْنُ
الْأَثِيرِ فِي الْمَثَلِ السَّائِرِ وَرَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ مُنْشَأَ الثَّقَلِ فِي مُسْتَشْرَطَاتِ هُوَ
كَوْسَطُ الثَّيْنِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْمُهْمُوسَةِ الرِّخْوَةِ بَيْنَ الْكَاءِ الَّتِي
مِنْ الْمُهْمُوسَةِ الشَّدِيدَةِ وَالزَّاءِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْمَجْهُوسَةِ وَلَوْ
فَقَالَ مُسْتَشْرِفٌ لَزَالَ ذَلِكَ الثَّقَلُ وَفِيهِ تَكْرَرٌ لِأَنَّ الزَّاءِ الْمُهْمَلَةَ أَيْضًا
مِنْ الْمَجْهُوسَةِ.

ترجمہ اور ضابطہ اس جگہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو ذوق صحیح ثقیل اور متعسر لگتا ہے وہ متنافر ہے خواہ قرب مخرج کی وجہ سے ہو یا بعد مخرج کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کی وجہ سے اس بنا پر جو ابن الاثیر نے مثل السائر میں تصریح کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مستشرط میں ثقل کا منشا اس شین معجم کا جو مہوسہ رخوہ میں سے ہے درمیان میں آتا ہے اس تار کے جو مہوسہ شدیدہ میں سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان جو مہوسہ میں سے

ہے اور اگر شاعر مستشرق کہتا تو یہ نقل زائل ہو جاتا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ رار مہل بھی مہورہ میں سے ہے۔

تشریح علامہ تفت ازانی فرماتے ہیں کہ تنافر کی تفسیر میں لوگوں کے مختلف اقوال ہیں مگر ان میں کوئی بھی قابل اعتماد نہیں ہے اسلئے ہم ایک قابل اعتماد ضابطہ جس کو علامہ ابن الانیر نے اپنی کتاب مثل السائر میں بیان کیا ہے ذکر کرتے ہیں۔ ضابطہ یہ ہے کہ ذوق سلیم جس کلمہ کے تلفظ کو ثقیل اور دشوار قرار دے وہ کلمہ متنافر ہوگا خواہ یہ نقل ایسے حروف کے جمع ہونے سے ہو جن کے مخارج قریب قریب ہیں یا بعد المخارج حروف کے جمع ہونے سے ہو یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو۔ ذوق اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعے کلام کے لطافت اور اس کے وجوہ تحسین کا ادراک کیا جائے۔ شارح فرماتے ہیں کہ علامہ غلٹالی کے خیال کے مطابق مستشرقات میں نقل کا سبب یہ ہے کہ شین حروف مہوسہ رخوہ میں سے ہے یعنی شین میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱) مہس یعنی حرف کو صوت ضعیف سے ادا کرنا (۲) رخوات یعنی حرف کو ایسی کمزور آواز سے ادا کرنا کہ وہ آواز مخزن میں بند نہ ہو۔ اسکے ایک طرف تو تاء ہے جو مہوسہ شدیدہ میں سے ہے اور ایک طرف زاء ہے جو مہورہ میں سے ہے پس اس کلمہ میں متضاد صفات (مہس، جہر شدت، رخوات) جمع ہو گئیں اور صفات متضادہ کا جمع ہونا نقل کا باعث ہے لہذا یہ کلمہ متنافر ہوگا۔ غلٹالی کہتے ہیں کہ اگر شاعر مستشرقات کی جگہ مستشرق کہدیتا تو یہ نقل زائل ہو جاتا اور تنافر کا عیب پیدا نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مستشرق کا لفظ اصل مادہ کی رعایت کرتے ہوئے ذکر کر دیا گیا ہے ورنہ وزن کی رعایت کرتے ہوئے مستشرقات ذکر کرنا مناسب تھا علامہ تفت ازانی نے غلٹالی کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ قول محل نظر ہے کیونکہ جس طرح زاء حروف مہورہ میں سے ہے اسی طرح زاء بھی حروف مہورہ میں سے ہے۔

پس جو صفات مستشرقات میں جمع تھیں وہ مستشرقات میں بھی جمع ہیں لہذا مذکورہ صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے اگر مستشرقات متنافر ہے تو ان صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے مستشرقات کو بھی متنافر ہونا چاہیے تھا حالانکہ مستشرقات متنافر نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ تنافر کا سبب یہ نہیں ہے جو غلٹالی نے بیان کیا ہے بلکہ تنافر کا سبب وہ بجائے جو ضابطہ کے تحت ہم نے ذکر کیا ہے۔

وَقِيلَ إِنَّ تَرَبَّ الْمُخَارِجِ سَبَبٌ لِلتَّغْيِيلِ بِإِفْصَاحَةٍ وَإِنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
أَلَمْ أَعْمَدْ ثِقْلًا قَرِيبًا مِنْ حَدِّ التَّكَافُرِ فَيُغَيَّلُ بِفَصَاحَةِ الْكَلِمَةِ لَكِنَّ الْكَلَامَ
الطَّوِيلَ الْمُشْتَمِلَ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيحَةٍ لَا يُخْرِجُ عَنِ الْفَصَاحَةِ كَمَا لَا يُخْرِجُ جُ
الْكَلَامَ الطَّوِيلَ الْمُشْتَمِلَ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ عَنْ أَنْ يَكُونَ عَرَبِيًّا وَفِيهِ
نَظَرٌ لِأَنَّ فَصَاحَةَ الْكَلِمَاتِ مَا خُوذَتْ فِي تَعْرِيفِ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِيقِ
بَيْنِ طَوِيلٍ وَقَصِيرٍ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْقَائِلُ تَشْرُ الْكَلَامَ بِمَا لَيْسَ بِكَلِمَةٍ وَالْقِيَامُ
عَلَى الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ ظَاهِرُ الْفَسَادِ وَلَوْ سُلِمَ عَدُّ مُخَرَّجِ السُّورَةِ عَنِ الْفَصَاحَةِ
فَمَجَرَّدُ إِشْتِمَالِ الْعُرَانِ عَلَى كَلَامٍ غَيْرِ فَصِيحٍ بَلْ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيحَةٍ

مِمَّا يَقُولُ إِلَى نَسْبَةِ الْجَهْلِ أَوْ الْعَجْزِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكِ
عَلُّوا كَبِيرًا

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ قرب منارج ثقل کا سبب ہے جو فصاحت میں محفل ہے اور باری تعالیٰ کے قول -
”الم اعمد“ میں بھی ثقل ہے جو تنافر کی حد اور کنارہ سے قریب ہے پس کلمہ کی فصاحت میں محل ہوگا۔
لیکن کلام طویل جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو فصاحت سے خارج نہیں ہوگا جیسا کہ کلام طویل جو غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہو عربی ہونے
سے خارج نہیں ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ کلمات کی فصاحت - فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے طویل
اور قصیر کے درمیان فرق کے بغیر علاوہ ازیں اس قائل نے کلام کی تفسیر مایس بکلمہ کے ساتھ کی ہے اور کلام عربی پر قیاس
ظاہر الفساد ہے اور اگر فصاحت سے سورت کا عدم خروج تسلیم کر لیا جائے تو قرآن کا محفل کلام غیر فصیح بلکہ کلمہ غیر فصیحہ
پر مشتمل ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف جہل یا عجز کی نسبت کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بالاتر ہے۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ امام زوزنی کا خیال یہ ہے کہ قریب المنارج حروف کا جمع ہونا موجب ثقل اور سبب
تنافر ہے اور مستثنیات کے حروف چونکہ متقاربات المنارج ہیں اسلئے اس میں بھی تنافر ہے اور یہ
کلمہ متنافر ہے مگر امام زوزنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو قرآن پاک اپنے تمام اجزاء کے ساتھ فصیح درہنگا
کیونکہ الم اعمد ایسے حروف پر مشتمل ہے جو قریب المنارج ہیں چنانچہ ہمزہ اور ہاء کا مخرج اقصى حلق ہے اور عین کا مخرج
وسط حلق ہے پس اس کلمہ میں تنافر کی حد تک ثقل ہوگا اور اس ثقل کی وجہ سے یہ کلمہ غیر فصیح ہوگا اور جب یہ کلمہ غیر فصیح
ہو گیا تو قرآن پاک کی وہ صورت جس میں یہ کلمہ واقع ہے وہ بھی غیر فصیح ہوگی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے۔ امام زوزنی
نے لیکن الکلام سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام طویل اگر کسی کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو تو وہ کلام طویل
فصاحت سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ کلام طویل کسی غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا
ہے مثلاً قرآن پاک کے بارے میں فرمایا گیا ہے ”انا انزلنا قرآننا عربیاً“ یعنی قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا
ہے حالانکہ قرآن میں بعض کلمات غیر عربی ہیں جیسے قسطن (تلاذو) سبیل (رحسبر) مشکات (طاق) اسی طرح ابراہیم
وغیرہ بعض انبیاء کے اسماء بھی غیر عربی ہیں۔ پس جس طرح قرآن پاک ان غیر عربی کلمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی
ہونے سے خارج نہیں ہوا اسی طرح غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصیح ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ امام زوزنی کے
قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قول مسل نظر ہے اسلئے کہ صاحب قبل نے دودعوے کئے ہیں:-
ایک تو یہ کہ کلام طویل کسی ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ کلام
فصیح کو کلام عربی پر قیاس کیا ہے۔ پہلا دعویٰ تو اسلئے مردود ہے کہ کلام کی فصاحت کی تعریف میں کلمات کی فصاحت
معتبر ہے یعنی کسی کلام کے فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے تمام کلمات فصیح ہوں کلام خواہ طویل ہو خواہ قصیر
ہو پس اگر کسی کلام کا ایک کلمہ بھی غیر فصیح ہو تو پورا کلام غیر فصیح ہو جائے گا کیونکہ انتفاء جز سے انتفاء کل ہوجاتا ہے

الغرض صاحب قیل کا یہ دعویٰ کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کلام طویل فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے باطل اور مردود ہے۔ علیٰ انہذا القائل سے شارح علیہ الرحمۃ الزامی جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب قیل امام زوزنی کے مذہب پر فصاحت کلام میں فصاحت کلمات کا دخل زیادہ ہے کیونکہ امام زوزنی نے سابق میں کلام کی تفسیر کی ہے بالیس بکلمۃ، یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام ہوگا پس ان کے نزدیک مرکب تام اور مرکب ناقص دونوں کلام ہوں گے اور فصاحت کلام کے لئے بالاجماع فصاحت کلمات شرط ہے لہذا فصاحت کلمات حسب طرح مرکب تام کی تعریف میں داخل ہے اسی طرح مرکب ناقص کی تعریف میں بھی داخل ہوگی پس کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے حسب طرح مرکب تام غیر فصیح ہوگا اسی طرح مرکب ناقص بھی غیر فصیح ہوگا۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ امام زوزنی کے مذہب پر کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دو جگہ فساد آیا ایک مرکب تام میں اور ایک مرکب ناقص میں۔ اور شارح کی تفسیر کے مطابق چونکہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اسلئے فصاحت کلمات صرف مرکب تام کی تعریف میں داخل ہوگی اور کلام کے غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے صرف مرکب تام غیر فصیح ہوگا اور مرتبہ اسی میں فساد پیدا ہوگا۔ حاصل یہ کہ کلام کے کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے امام زوزنی کی تفسیر کے مطابق فساد زیادہ پیدا ہوگا کہ مرکب تام میں بھی فساد ہوگا اور مرکب ناقص میں بھی اور شارح کی تفسیر کے مطابق صرف مرکب تام میں فساد آئے گا۔

والقیاس علی الکلام العربی سے دوسرے دعویٰ کو رد کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا ظاہر الفساد ہے کیوں کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے اور قیاس مع الفارق اسلئے ہے کہ فصاحت کلام میں اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا شرط ہے لیکن کلام عربی کے لئے اس کے تمام کلمات کا عربی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اکثر کلمات کا عربی ہونا بھی کافی ہے پس جب کلام فصیح اور کلام عربی کے درمیان منافی موجود ہے اور جامع موجود نہیں ہے تو کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ولو سلم الخ سے شارح کہتے ہیں کہ اگر علامہ زوزنی کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے کہ صورت کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوگی تو اس صورت میں دوسری خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ باری تعالیٰ کو اس کلمہ غیر فصیح کا علم تھا یا نہیں اگر علم نہیں تھا تو باری تعالیٰ کی طرف جہل کو منسوب کرنا لازم آئے گا اور اگر علم تھا لیکن یہ علم نہیں تھا کہ فصیح غیر فصیح سے اولیٰ ہوتا ہے تو بھی جہل کو منسوب کرنا لازم آئے گا اور اگر یہ بھی علم تھا مگر غیر فصیح کی جگہ کلمہ فصیح لانے پر قدرت نہیں تھی تو باری تعالیٰ کی طرف عجز کو منسوب کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ باری تعالیٰ جہل اور عجز سے منزہ ہیں۔

وَالْعَرَابَةُ كَوْنُ الْكَلِمَةِ وَحُشِّيَّةٍ غَيْرَ ظَاهِرَةٍ الْمَعْنَى وَلَا مَا تَوْسَعُ الْأَسْتِعَالِ
مَحْوُ مُسْتَرْجٍ فِي قَوْلِ ابْنِ الْعَجَّاجِ شِعْرٌ وَمُقْلَةٌ وَحَاجِبًا مُرْتَجَبًا أَيْ
مُدْفَعًا مُضَوَّلًا وَفَاجِحًا أَيْ شِعْرًا أَسْوَدَ كَالْفُحْخِمِ وَمُرْسَنًا أَيْ أَنْفًا
مُسْرَجًا أَيْ كَالسَّيْفِ الْمُسْرَجِ فِي الدِّقَّةِ وَالْأَسْتَوَاءِ وَسُرْبٌ أَيْ اسْمُ قَتِيرٍ

يُنْسَبُ إِلَيْهِ السُّيُوفُ أَوْ كَالسَّرَاجِ فِي الْبَرِّيِّ وَاللَّهْعَانِ فَإِنْ قُلْتَ لِمَ لَمْ
يَجْعَلُوهُ اسْمَ مَفْعُولٍ مِنْ سَرَجَ اللَّهُ وَجْهَهُ، أَيْ بَهَجَهُ وَحَسَنَهُ، قُلْتَ
لِإِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّيًا وَمَوْلَدًا مِنَ السَّرَاجِ أَوْ يَكُونَ مِنْ
بَابِ الْغَرَابَةِ أَيْضًا

ترجمہ

اور غرابت کلمہ کا وحشی، غیر ظاہر المعنی اور غیر مانوس الاستعمال ہونا ہے جیسے ابن العجاج کے قول میں سَرَج ہے۔ شعر اور آئٹھ، اور باریک اور لمبی ابرو کو اور کوٹیلے کے مثل سیاہ بالوں کو اور ایسی ناک کو جو باریکی اور سیدھے پن میں سر بھی تلوار کی طرح ہے اور سَرَج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب کی جاتی ہیں۔ یا جگ دک میں چراغ کی طرح ہے۔ پس اگر تو کہے کہ سَرَج کو سَرَج اللہ وجہ (بہجہ مستند) سے اسم مفعول کیوں نہ بنا دیا تو میں جواب دوں گا کہ اس احتمال کی وجہ سے کہ یہ گھڑا ہوا ہو سراج سے یا یہ بھی باب غرابت سے ہو۔

تشریح

دوسرا عیب جس کی وجہ سے مفرد فصاحت سے خارج ہو جاتا ہے غرابت ہے اور غرابت یہ ہے کہ کلمہ وحشی ہو یعنی اپنے معنی موضوع لہ پر ظاہر الدلالت نہ ہو یا مانوس الاستعمال نہ ہو مثلاً سراج نے غرابت کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ کے معنی ظاہر نہ ہوں یعنی باہمی اس کلمہ سے معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہو بلکہ اس کے معنی معلوم کرنے کے لئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کو دیکھنا پڑتا ہو۔ جیسے نکاکا بمعنی اجتماع اکٹھا ہوا اور الدھرس بمعنی مصیبت اور اردو زبان میں لفظ دستا ہے کہ اہل علم نے بڑی تلاش اور جستجو کے بعد معلوم کیا ہے کہ پنجابی زبان میں اس کے معنی ”نظر آتا ہے“ کے ہیں جیسا کہ ایک اردو شاعر نے اپنے شعر میں اس لفظ کو ذکر کیا ہے۔

یہ دل تجھ مکھ کے کعبہ میں مجھے اسود حجر دستا : زرخداں میں تیرے چھ چاہ زمزم کا اثر دستا

مصنف کتاب نے اس قسم کی مثال اگرچہ ذکر نہیں کی ہے لیکن خادم نے دوسری کتابوں سے لیکر اس قسم کی مثال بھی ذکر کر دی ہے۔

دوم یہ کہ کلمہ غیر مانوس الاستعمال ہو یعنی خالص عرب کے یہاں کلمہ غیر مستعمل ہو اور جب کوئی کلمہ عرب العرب کے نزدیک غیر مستعمل ہے تو اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت پڑتی ہے جیسا کہ ابن العجاج کے قول میں لفظ سَرَج غیر مانوس الاستعمال ہونے کی وجہ سے غریب ہے، اور اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت ہے اس طور پر کہ سَرَج کے معنی سر بھی تلوار کی طرح باریک اور سیدھی خوبصورت متواں ناک کے ہیں۔ سَرَج ایک لوہار کا نام ہے جس کی تلواریں مشہور ہیں یا اس کے معنی چراغ کی طرح چمکدار ناک کے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ باریک سیدھی اور چمکدار ناک کے معنی میں کلمہ سَرَج چونکہ عربوں کے یہاں... غیر مستعمل تھا اس لئے اس معنی میں استعمال کرنے کے لئے ایک دور کا سبب اختیار کرنا

پڑا اور یوں کہنا پڑا کہ سحر محبوبہ کی ناک کو سرج نامی شخص کی تلوار کے ساتھ یا چراغ کے ساتھ تشبیہ دینا چاہتا ہے
الحاصل سرج میں غرابت کی دوسری قسم موجود ہے ابن العجمان نے اپنی محبوبہ کے دانت، آنکھ، بھون اور بالوں کی تعریف
میں دو شعر کہے ہیں۔

ادمان ابدت و اضحا مفلجا : اغتر برافقا و طرفنا ابرجا
و مقلہ حاحبا مزرَجَجَا : و فاحبا و مر سنا مزرَجَا

ازمان شاعر کی محبوبہ کا نام ہے ابدت بمعنی اظہرت۔ واضحا سے مراد سنا و اضحا یعنی واضح دانت الفصح و انول
کے درمیان بعد کا ہونا۔ الاغر کے معنی سفید، بریق، چمکدار، طرف کے معنی آنکھ۔ ابرج کے معنی اوسیع یعنی بڑی
آنکھ۔ مقلہ آنکھ جس کی پستلی میں سفیدی بھی ہو اور سیاہی بھی ہو۔ حاجب ابرو، بھون مزجج باریک لمبا۔ فم کوئلہ
مر سنا ناک۔ سرج سرجی تلوار۔ (ترجمہ) ازمان نامی میری محبوبہ نے ظاہر کیا چمکدار کٹا دہ سفید دانتوں کو
اور بڑی بڑی آنکھوں کو اور لمبے باریک ابرو کو اور کوئلے جیسے بالوں کو اور سرجی تلوار کی طرح ناک کو۔ اردو زبان
میں مُنیں میں کے معنی میں سونے کے معنی میں غرابت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

۵ تا حشر رہے ہوئے گلاب اس کے عرق سوں : جس پر مُنیں ایک بار وہ گل پیر نہاؤے

یعنی اس کے پسینہ سے گلاب کی خوشبو حشر تک رہے جس میں وہ محبوب ایک بار آئے۔

فان قلت سے معترض کہتا ہے کہ اگر آپ سرج کو سرج الشرجہ سے اسم مفعول مان لیں اور معنی منور کے ہوں تو
اس صورت میں سرجی تلوار یا چراغ کے ساتھ تشبیہ نہیں ہوگی اور یہ لفظ غرابت سے خالی ہوگا اور فصیح ہوگا پس
آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سرج الشرجہ بمعنی سمجھ و حستہ۔ کتب لغت میں نہیں پایا جاتا
لہذا ممکن ہے کہ یہ لفظ سراج سے مستحدث اور مولد ہو یعنی بعد والوں نے سراج سے اخذ کر کے سرج بنا لیا ہو اور
منور کے معنی میں استعمال کر لیا ہو لیکن ایسا کرنا ناممکن ہے اس لئے کہ عجمان جس کے کلام میں سرج واضح ہے
شعرا و عرب میں سے ہے یعنی سرج کا استعمال پہلے ہوا ہے اور مولدوں نے سراج سے بعد میں مشتق کیا ہے اور سابق
کو لاحق سے مشتق کرنا محال ہے پس جب سرج کو سرج الشرجہ سے مشتق کرنا محال ہے تو اس میں پھر کسی سبب بعید
اور تخریج بعید کا ارتکاب کرنا پڑیگا یعنی سراج (چراغ) یا سرجی تلوار وغیرہ سے تشبیہ دینی پڑے گی اور جب
ایسا ہے تو یہ لفظ غریب کی دوسری قسم میں داخل ہوگا۔ یا یوں کہیے کہ سرج جو سرج الشرجہ سے اسم مفعول ہے
اگر اس میں غرابت کی دوسری قسم موجود نہیں ہے تو غرابت کی پہلی قسم موجود ہوگی کیونکہ سرج اس معنی میں مشہور نہیں
ہے اور سرج کے یہ معنی ظاہر نہیں ہیں لہذا اس معنی کو معلوم کرنے کے لئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی طرف
رجوع کرنا پڑیگا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس لفظ کے معنی ظاہر نہ ہوں بلکہ اس کو معلوم کرنے کے لئے کتب
لغت کا مطالعہ کرنا پڑتا ہو تو وہ لفظ غرابت کی قسم اول میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں لفظ سرج
غرابت کی قسم اول میں داخل ہوگا۔

وَالْمُخَالَفَةُ أَنْ يَكُونَ الْكَلِمَةُ عَلَى خِلَافِ قَانُونٍ مُفْرَدَاتِ الْأَلْفَاظِ الْمَوْضُوعَةِ
أَعْنِي عَلَى خِلَافِ مَا ثَبَتَ عَنِ الْوَاضِعِ تَحْوِي الْأَجْزَلِ بِهَيْئِ الْأَدْعَاءِ فِي
قَوْلِهِ عَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجْزَلِ ۖ وَالْقِيَا مِنْ الْأَجْزَلِ فَنَحْوُ الْوَالِ وَ
مَاءٌ وَأَبَى يَابَى وَعَوَسَ يَعْوَسُ فَصِيحٌ لِأَنَّهُ ثَبَتَ عَنِ الْوَاضِعِ كَذَلِكَ

ترجمہ

اور مخالفت یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے ضابطہ کے خلاف ہو یعنی اس کے خلاف ہو جو واضح سے ثابت ہے جیسے اجل بغیر ادغام کے۔ شاعر کے اس قول میں، تمام تعریفیں بزرگ و برتر اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اور قیاس الاجل ہے۔ پس آل، مار، ابی یا بی، عور بقور سب فصیح ہیں کیونکہ واضح سے اسی طرح ثابت ہیں۔

تشریح

فصاحت مفرد کا تیسرا عیب مخالفت قیاس لغوی ہے۔ مخالفت قیاس لغوی کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے قانون کے خلاف ہو یعنی ماثریت الواضع کے خلاف استعمال ہو خواہ مرنی قاعدے کے موافق ہو یا مرنی قاعدے کے خلاف ہو حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کلمہ اسی طریقہ پر استعمال کیا گیا ہے جس طریقہ پر وہ واضح سے ثابت ہے تو یہ موافقت قیاس لغوی کہلائیگا خواہ یہ کلمہ مرنی قاعدے کے موافق ہو جیسے قام اعلان کیساتھ اور مد ادغام کے ساتھ کہ یہ دونوں مرنی قاعدے کے بھی موافق ہیں اور واضح سے بھی اسی طرح ثابت ہیں یا وہ کلمہ مرنی قاعدے کے مخالف ہو جیسے ماء کہ یہ اصل میں موہ تھا ہار کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور واؤ کو الف سے بدل دیا گیا۔ پس ماء کا استعمال واضح کی وضع کے تو موافق ہے کہ واضح نے اس کو اسی طرح وضع کیا ہے لیکن قاعدہ مرنی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ مرنی میں ہار کو ہمزہ سے بدلنا ثابت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی کلمہ واضح کی وضع کے مطابق استعمال نہ کیا گیا ہو تو اس کو مخالفت قیاس لغوی کہا جائیگا وہ کلمہ خواہ مرنی قاعدے کے موافق ہو خواہ اس کے خلاف ہو۔ خلاصہ یہ کہ موافقت قیاس لغوی اور مخالفت قیاس میں واضح کی وضع کو دخل ہے مرنی قاعدے کو کوئی دخل نہیں ہے مخالفت قیاس کی مثال دیتے ہوئے مصنف نے کہا جیسے شاعر کے قول الحمد لله العلی الاجل میں لفظ اجل کہ یہ ماثریت عن الواضع کے بھی خلاف ہے اور قاعدہ مرنی کے بھی خلاف ہے۔ ماثریت عن الواضع کے خلاف تو اسلئے ہے کہ واضح سے اجل ادغام کے ساتھ ثابت ہے بغیر ادغام کے ثابت نہیں ہے اور مرنی قاعدے کے خلاف اسلئے ہے کہ مرنیوں کے یہاں یہ قاعدہ ہے کہ جب دو حرف ایک جنس کے جمع ہوں تو ان میں ادغام کیا جائیگا۔ حالانکہ شاعر نے بغیر ادغام کے ذکر کیا ہے یہ شعر ابوالانعم کا ہے پورا شعر یہ ہے

الحمد لله العلی الاجل ۖ الواحد الفرد القدیم الاول

انت ملید الناس رباً فاقبل ۖ ثم الصلوة علی النبی الفضل

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو بلند و بالا ہے یکتا اور یگانہ قدیم اور اول ہے تو تمام لوگوں کا مالک ہے اس حال میں کہ تو رب ہے پس میری دعا بھی قبول کر پھر افضل الانبیاء پر درود ہو۔

”فتوال وار وانی یانی و عور یور“ سے شارح کے قول علی خلاف ثابت عن الواضع پر تفریع پیش کی گئی ہے اس طور پر کہ آل جس کی اصل اہل ہے اور مار جس کی اصل مَوہ ہے ان دونوں میں ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دینا اگر صرف قاعدے کے خلاف ہے لیکن آل اور مار دونوں ہمزہ کے ساتھ واضح سے ثابت ہیں اسلئے یہ دونوں کلمے مخالفت قیاس سے خالی ہوں گے اور فصیح ہوں گے۔ اسی طرح ابی یابی باب فح سے قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ صرفی قاعدے کے مطابق باب فح کے لئے ضروری ہے کہ اسکے لام یا مین کلمہ کی جگہ حرف صلیقی میں سے کوئی حرف ہو اور اس میں یہ بات نہیں ہے مگر چونکہ واضح سے اسی طرح ثابت ہے اسلئے یہ بھی مخالفت قیاس سے خالی ہوگا اور فصیح شمار ہوگا اسی طرح عور یور قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ صرفی کے تحت زال یزال کی طرح عار یعار آنا چاہئے تھا اسلئے کہ واو متحرک ماقبل مفتوح صرفی قاعدے کے مطابق الف سے بدل جاتا ہے پس واو کے ساتھ اگر صرفی قاعدے کے خلاف ہے لیکن واضح سے اسی طرح ثابت ہے لہذا یہ بھی مخالفت قیاس سے خالی اور فصیح شمار ہوگا۔

قِيلَ نَصَاحَةُ الْمَرْدِ خُلُوصَةٌ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنْ الْكَرَاهَةِ فِي السَّمْعِ بِأَنْ يَكُونَ
الْفُظُّ مَحِيثٌ يَمُجُّهَا السَّمْعُ وَيَتَبَرَّأُ عَنْ سَمَاعِهَا مَخَوُّ الْجَرِثِي فِي قَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ
شِعْرٌ مَبَارَكٌ الْأَسْمُ أَغْرَأَ اللَّفْبِ ۖ كَرِيْمُ الْجَرِثِي أَيِ النَّفْسِ شَرِيفُ النَّسَبِ ۖ
وَالْأَغْرَأُ مِنَ الْحَبْلِ الْأَبْيَضِ الْجُمَّةُ ثُمَّ اسْتَعْيَزَ لِكُلِّ وَاضِحٍ مَعْرُوفٍ وَفِيهِ نَظَرٌ
لِأَنَّ الْكَرَاهَةَ فِي السَّمْعِ إِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ الْغَرَابَةِ الْمُسْتَرَةِ بِالْوَحْشَةِ مِثْلُ
تَكَلَّمَ كَأَنَّهُمْ وَافْتَرَقُوا وَمَخَوُّ ذَلِكَ وَفِيهِ لَكُنْ الْكَرَاهَةُ فِي السَّمْعِ وَعَدَمُهَا
يَرْجِعَانِ إِلَى طَيْبِ الثَّغْمِ وَعَدَمِ الْقَلْبِ لِأَنَّ النَّفْسَ الْقَلْبَ وَفِيهِ نَظَرٌ لِلْقَطْعِ
بِاسْتِكْرَاهِ الْجَرِثِي دُونَ النَّفْسِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الثَّغْمِ.

کہا گیا ہے کہ فصاحت مفرد امور مذکورہ سے اور کراہت فی السمع سے خالی ہونا ہے یا اس طور کہ کان اسکو دفع کر دے اور اس کے سننے سے برأت ظاہر کر دے جیسے الجریثی ابو الطیب کے قول میں۔

مبارک نام والا ہے مشہور لقب والا ہے کریم النفس ہے شریف النسب ہے اور الاغز سفید پیشانی والا گھوڑا پھر ہر معروف و مشہور کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع تو صرف اس غرابت کی جہت سے ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکلأتم اور افترقوا وغیرہ اور کہا گیا ہے کہ کراہت فی السمع اور غیر کراہت اچھی آواز اور بری آواز کی طرف راجع ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف۔ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ الجریثی بالیقین ناپسندیدہ ہے نہ کہ نفس نفوس سے قطع نظر کرتے ہوئے

تشریح

مصنف رہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے فصاحت مفرد کے لئے تناظر، غزابت، اور مخالفت قیاس سے خالی ہونے کی شرط کے علاوہ کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو بھی شرط قرار دیا ہے یہاں سمع سے قوت سامعہ (کان) مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ لفظ میں ایسا کوئی دمفع نہ ہو جس کی وجہ سے کان اس کو سننا پسند نہ کرے اور اس کے سننے سے ایک گونہ کراہت پیدا ہو مثلاً ابوالطیب نے اپنے ممدوح علی سیف الدولہ کی خوشامدی میں جو شعر کہا ہے۔ مبارک الاسم اغزل اللقب بکریم الجرحی شریف النسب۔ اسمی الجرحی ایسا لفظ ہے جس کے سننے سے ایک گونہ کراہت محسوس ہوتی ہے اور کانوں پر ایک بوجھ محسوس ہوتا ہے۔ شاعر نے ممدوح کے بارے میں کہا ہے میرا ممدوح مبارک نام والا ہے اور مبارک نام والا اسلئے کہا ہے کہ اس کا نام علی ہے اور امیر المومنین علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام بھی علی ہے پس حضرت علی کے نام کے موافق نام ہونے کی وجہ سے ممدوح کو مبارک نام والا قرار دیا ہے نیز علی، علوی، علویہ، علویہ سے ممدوح کے علو اور بلندی کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ آخر گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں مگر عجزا ہر معروف اور مشہور چیز کے لئے استعمال ہونے لگا۔ پس اغزل اللقب کے معنی ہوں گے مشہور لقب والا کیونکہ ممدوح کا لقب سیف الدولہ ہے اور سیف الدولہ بادشاہوں کے یہاں بہت مشہور ہے جرحی کے معنی نفس کے ہیں یعنی کریم النفس ہے عیار اور مکار نہیں ہے۔ شریف النسب ہے کیونکہ میرا ممدوح بنو عباس میں سے ہے مصنف رہ نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحت مفرد کے لئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا مکمل نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع کا سبب مسادی وہی غزابت ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے نکاتہم افرقعوا۔ قصہ یہ ہے عیسیٰ بن عمر نحوی گدھے سے گر پڑا تو لوگ جمع ہو گئے اس نے کہا ما کم نکاتہم علی افرقعوا۔ تم کیوں جمع ہوئے ہٹ جاؤ۔ اسی طرح اطلعم اللیل یعنی اظلم۔ اور غزابت سے خالی ہونے کی شرط پہلے لگائی جا چکی ہے لہذا جب کلمہ غزابت سے خالی ہوگا تو کراہت فی السمع سے بھی خالی ہوگا اور جب ایسا ہے تو کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط علیحدہ سے لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس نظر کی تقریر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کراہت فی السمع سے خالی ہونا فصاحت مفرد کے لئے شرط قرار دیدیا جائے تو بہت سے فصیح کلمات غیر فصیح ہو جائیں گے کیونکہ کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دار و مدار اچھی اور بری آواز پر ہے نفس لفظ میں نہ کراہت ہے اور نہ عدم کراہت۔ اگر کوئی کلمہ اچھی آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع نہ ہوگی اور کراہت فی السمع نہ ہونے کی وجہ سے وہ کلمہ فصیح ہوگا۔ اگر بری آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع ہوگی اور وہ کلمہ غیر فصیح ہوگا پس جتنے بھی فصیح الفاظ ہیں اگر ان کو بری آواز سے پڑھا گیا تو بقول صاحب قیل وہ سارے الفاظ غیر فصیح ہو جائیں گے حالانکہ یہ بات باطل ہے اور جب یہ بات باطل ہے تو فصاحت مفرد کیلئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا بھی باطل ہے۔ فاضل شارح نے نظر کی اس تقریر کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ تقریر بھی محل نظر پہلے کہ اگر کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دار و مدار اچھی اور بری آواز کو قرار دیدیا جائے جیسا کہ ان حضرت نے فرمایا ہے تو اچھی آواز سے پڑھے جانے کی صورت میں الجرحی کا فصیح ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات

غلط ہے کیونکہ الجرحی بہ صورت غیر فصیح ہے اچھی آواز سے پڑھا گیا ہو یا بری آواز سے پڑھا گیا ہو اس کے برخلاف نفس کہ وہ بہر صورت فصیح ہے اسکو پڑھنے والا خوش الحان ہو یا خوش الحان نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ نظر کی تقریر وہ ہی مناسب ہے جو ہم نے کی ہے کہ کراہت فی السبع کا سبب مادی غزابت ہی ہے اور غزابت سے خالی ہونا پہلے مذکور ہو چکا لہذا اس کے ذکر کے بعد کراہت فی السبع سے خالی ہونے کو علیحدہ سے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَالْفَصَاحَةُ فِي الْكَلَامِ خُلُوصُهُ مِنْ ضَعْفِ التَّالِيفِ وَتَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ وَالتَّعْقِيدِ
مَعَ فَصَاحَتِهَا هُوَ حَالٌ مِنَ الظَّاهِرِ فِي خُلُوصِهِ وَاحْتِرَازٍ بِهِ عَنْ مِثْلِ زَيْدٍ أَجَلُّ
وَشِعْرُهُ مُسْتَشْرِزٌ وَأَنْفُهُ مُسْتَرْجٍ وَقِيلَ هُوَ حَالٌ مِنَ الْكَلِمَاتِ وَ
لَوْ ذَكَرَهُ بِحَبْنِهَا لَسَلِمَ مِنَ الْفُضْلِ بَيْنَ الْحَالِ وَذِيهَا بِالْأَجْنَبِيِّ وَفِيهِ نَظَرٌ
لَا تَنْتَهِي حِينَئِذٍ يَكُونُ قَيْدًا لِلتَّنَافُرِ لَا لِلخُلُوصِ وَيَلْزَمُ أَنَّ يَكُونَ الْكَلَامُ
الْمُشْتَمِلُ عَلَى تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ الْغَيْرِ الْفَصِيحَةِ فَصِيحًا لَا تَنْتَهِي يَصْدُقُ عَلَيْهِ
أَنَّهُ خَالِصٌ عَنْ تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ حَالٌ كَوْنُهَا فَصِيحَةً فَافْهَمْ

ترجمہ اور فصاحت فی الکلام۔ کلام کا خالی ہونا ہے۔ ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے درآئیکہ اس کلام کے کلمات فصیح ہوں مع فصاحتہا، خلوص کی ضمیر سے حال ہے اور اس کے ذریعہ احتراز کیا ہے زید اجل، شعره مستشزر اور الفه مسترج کے مثل سے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ کلمات سے حال ہے اور اگر مصنف اس کلمات کے پہلو میں ذکر کر دیتے تو حال اور ذوالحال کے درمیان اجنبی کے فصل سے بچ جاتے۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس وقت تنافر کی قید ہو گا کہ خلوص کی اور لازم آئے گا اس کلام کا فصیح ہونا جو کلام کلمات متناظرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہوا اسلئے کہ اس پر یہ صادق آئے گا کہ وہ تنافر کلمات سے خالی ہے اس حال میں کہ وہ کلمات فصیح ہیں۔ سمجھنے کی کوشش کر۔

تشریح یہاں سے مصنف رد فصاحت کلام کی تعریف کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ فصاحت کلام اس کا نام ہے کہ کلام میں نہ تو ضعف تالیف ہو، نہ تنافر کلمات ہو اور نہ تعقید ہو اور اس کلام کے جملہ کلمات فصیح ہوں یعنی فصاحت کلام کے لئے ضروری ہے کہ وہ اول کے نینوں امور سے خالی ہو اور جو تھا امر یعنی اس کلام کے کلمات فصیح ہوں چنانچہ زید اجل، شعره مستشزر ... اور الفه مسترج تینوں کلام غیر فصیح ہوں گے کیونکہ پہلے کلام میں اجل دوسرے میں مستشزر تیسرے میں مسترج غیر فصیح کلمے ہیں حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کے لئے اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا ضروری ہے۔ شارح نے مع فصاحتہا کی ترکیب بیان کرنے ہوئے کہا ہے مع فصاحتہا خلوص کی ضمیر (جس کا مزج کلام ہے) سے حال واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام فصیح کے لئے ضروری

ہے کہ کلام مذکورہ تین امور سے خالی ہونے کے ساتھ فصاحت کلمات کے ساتھ مقارن ہو یعنی مذکورہ تین امور سے خالی بھی ہو اور اس کے تمام کلمات فصیح بھی ہوں۔ مصنف نے مع فصاحتہا کی قید کے ذریعہ زیادہ اجمال وغیرہ کلام کی انھیں قسموں سے احتراز کیا ہے جبکہ تمام کلمات فصیح نہیں ہوتے بلکہ بعض فصیح اور بعض غیر فصیح ہوتے ہیں۔

ذیل سے شارح نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مع فصاحتہا کلمات سے حال واقع ہے اور پھر ان بعض نے یہ بھی کہا کہ مصنف اگر مع فصاحتہا کو کلمات سے متصل ذکر کر دیتے اور یوں کہہ دیتے و تناظر الکلمات مع فصاحتہا والتعقید تو حال (مع فصاحتہا) اور ذوالحال (کلمات) کے درمیان اجنبی (تعقید) کا فصل لازم نہ آتا بلکہ کلام اس فصل سے محفوظ ہوتا۔ اور تعقید اجنبی اسلئے ہے کہ تعقید حال کے عامل یعنی تناظر کا معمول نہیں ہے بلکہ خلوص کا معمول ہے شارح نے فیہ نظر کھرا کر اس قول کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر مع فصاحتہا کو کلمات سے حال قرار دیا گیا تو مصنف کا مقصود ہی تبدیل ہو جائے گا۔ اس طور پر کہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے لہذا مع فصاحتہا تناظر (جو ذوالحال کا عامل ہے) کی قید ہوگا اور خلوص جو نفی یعنی نہ ہونے کے معنی میں ہے وہ مقید بالتعقید یعنی تناظر کلمات مع فصاحتہا پر داخل ہوگا اور نفی جب مقید بالتعقید پر داخل ہوتی ہے تو وہ قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے یعنی صرف قید کی نفی ہوتی ہے۔ مقید کی نفی نہیں ہوتی۔ پس اس قاعدے کے تحت خلوص کے ذریعہ مع فصاحتہا کی نفی ہوگی اور مقید یعنی تناظر کی نفی نہ ہوگی۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تناظر کلمات موجود ہو اور فصاحت کلمات موجود نہ ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا یعنی اگر کوئی کلام کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو تو وہ فصیح ہوگا کیونکہ اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ کلام تناظر کلمات سے اس حال میں خالی ہو کہ اس کے کلمات فصیح ہوں یعنی کلمات اگر فصیح ہوں تو متنافرہ سے خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر فصیح نہ ہوں تو متنافرہ سے خالی ہونا ضروری نہ ہوگا لہذا اگر کسی کلام کے کلمات غیر فصیح ہوں اور متنافر ہوں تو اس کلام کو فصیح ہونا چاہیے حالانکہ یہ بات مصنف کے مقصود کے بالکل خلاف ہے کیونکہ مصنف کا مقصد تو یہ ہے کہ کلام کے تمام کلمات فصیح ہوں اور کلام متنافر کلمات سے خالی ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا ورنہ نہیں۔ فاقہم سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ بات چونکہ ادا ہے اس لئے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

(خواتم) اس موقع پر اگر کوئی یہ اعتراض کر دے کہ مع فصاحتہا کو ضمیر سے حال قرار دینے کی صورت میں تو ذوالحال (ضمیر) اور حال (مع فصاحتہا) کے درمیان کافی فصل ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ فصل تو ہے لیکن اجنبی کا فصل نہیں ہے کیونکہ من صنف التالیف و تناظر الکلمات والتعقید خلوص سے متعلق ہے یعنی یہ خلوص کا معمول ہے اور مع فصاحتہا بھی اسی کا معمول ہے اور ذوالحال یعنی ضمیر بھی اسی کا معمول ہے پس من صنف التالیف و تناظر الکلمات والتعقید ذوالحال اور حال دونوں کا اپنا ہے اجنبی نہیں ہے اور ذوالحال اور حال کے درمیان مطلقاً فصل ناجائز نہیں ہے بلکہ اجنبی کا فصل ناجائز ہے فتدبر۔ جمیل احمد

فَالضَّعْفُ اِنْ يَكُوْنَنَّ تَالِيفُ الْكَلَامِ عَلٰى خِلَافِ الْفَنَائِيَةِ النَّحْوِيَّةِ

اَلَمْشَهُوْ بِبَيْنِ الْجَمْعِ هُوَ سِرٌّ اَلْضَمُّ اَرَقَبْلَ السِّ كَرٍ لَفْظًا وَ مَعْنًى وَ حُكْمًا نَحْوُ
ضَرْبٍ عَلَامَةٍ زَيْدًا

ترجمہ پس ضعف یہ ہے کہ کلام کی ترکیب اس قانون نحوی کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہے جیسے مزع کے ذکر سے پہلے ضمیر لانا۔ لفظاً معنی اور حکماً جیسے ضرب علامہ زیدنا۔

تشریح کلام کو فصاحت سے نکالنے والا سبب عیب ضعف تالیف ہے اور ضعف تالیف یہ ہے کہ کلام اس نحوی قانون کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہو مثلاً جمہور نجات کا قانون یہ ہے کہ وہ ضمیر سے پہلے مزع ذکر کرتے ہیں لفظاً بھی معنی بھی اور حکماً بھی۔ اب اگر ضمیر لفظاً معنی حکماً تینوں طرح مزع سے پہلے مذکور ہو جیسے ضرب علامہ زیدنا میں ضمیر مزع سے پہلے مذکور ہے لفظاً بھی معنیاً بھی اور حکماً بھی تو یہ جمہور نجات کے مقرر کردہ قانون نحوی کے خلاف ہوگا اور ضعف تالیف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے غیر فصیح ہوگا۔

وَالشَّائِرُ اَنْ تَكُوْنَ الْكَلِمَاتُ ثَقِيْلَةً عَلَی اللِّسَانِ وَاِنْ كَانَ كُلٌّ مِنْهَا فَصِيْحَةً نَحْوُ
ع وَلَيْسَ قُرْبٌ قُرْبٌ حَرْبٍ وَهُوَ اَسْمٌ رَجُلٍ قَبْرٍ وَصَدْرُ الْبَيْتِ وَقَبْرُ حَرْبٍ
بِمَكَانٍ قَفِيٍّ اَيَّ خَالٍ عَنِ الْمَاءِ وَالْكَلَاءِ ذَكَرَ فِي عُجَائِبِ الْمَخْلُوْقَاتِ اَنَّ
مِنَ الْجِنِّ نَوْعًا يَقَالُ لَهُ الْهَاتِفُ فَصَاحٌ وَاحِدٌ مِنْهُمْ عَلَی حَرْبٍ بَيْنِ اُمِّيَّةٍ فَمَاكَ
فَقَالَ ذَلِكَ الْحَقُّ هَذَا النَّبِيُّ وَقَوْلُهُ شِعْرٌ كَرِيْمٌ مَعْنًى اَمْدَحُهُ اَمْدَحُهُ وَالْوَرَى
مَعْنًى وَاِذَا مَا لَمْ تَكُنْ لَمْ تَكُنْ وَحَدَّثَنِي فَالْوَرَى فِي وَالْوَرَى لِلْحَالِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ
وَخَبَرٌ كَامِعٌ

ترجمہ اور تنافر یہ ہے کہ کلمات زبان پر ثقیل ہوں اگرچہ ان میں سے ہر ایک فصیح ہو۔ شعر اور عرب کی قبر کے پاس نہیں ہے۔ اور وہ ایک آدمی کا نام ہے کوئی قبر۔ اور شعر کا شروع یہ ہے اور حرب کی قبر ایک ایسے جنگل میں ہے جو بانی اور گھاس سے خالی ہے۔ مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے پس ان میں سے ایک جن حرب بن امیہ پر اتنا چینا کہ وہ مر گیا پس اس جن نے یہ شعر کہا اور اس کا قول یہ ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب میں اس کی ملامت کرتا ہوں تو تنہا ملامت کرتا ہوں۔ پس والوری میں داؤد علیہ السلام ہے اور والوری مبتدا ہے اور اس کی خبر معی ہے۔

تشریح دوسرا عیب تنافر کلمات ہے اور تنافر کلمات یہ ہے کہ چند کلمات اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان کا تلفظ

زبان پر ثقیل ہو اور پڑھنے میں سلاست باقی نہ رہے اگرچہ ان کلمات میں سے ہر ایک کلمہ الگ الگ فصیح ہو جیسے کسی جن کا یہ شعر ہے و قبر حرب بکان قفرہ و لیس قرب قبر حرب قبر مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے ان میں سے کسی جن نے حرب بن امیہ پر ایسی تیغ ماری کہ حرب بن امیہ مر گیا پھر اسی جن نے یہ شعر پڑھا، جمع مانے کا سبب یہ ہوا کہ حرب بن امیہ نے ایک جن کو جو سانپ کی شکل میں تھا اپنے جوتے سے روند کر مار ڈالا اسکے بدلے میں دوسرے جن نے تیغ مار کر حرب کو موت کے گھاٹ اتار دیا پھر اسی جن نے یا کسی دوسرے جن نے یہ شعر پڑھا کہ حرب کی قبر ایسی جگہ ہے جو گھاس اور پانی سے غالی ہے اور حرب کی قبر کے پاس کوئی قبر نہیں ہے۔ اس شعر کے دوسرے مصرعے میں قرب، حرب، قبر۔ الگ الگ تمام کلمات فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر چونکہ ان کا لفظ زبان ثقیل ہے اور پڑھتے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے متاخر کلمات پر ثقل ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر فصیح ہو گا۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

سے جچا جاب کچرے کچے جچا جاب کچرے کچے ۛ کچے کچرے کچے جچا کچے کچرے کچے

یہ کلمات بجائے خود الگ الگ فصیح اور غیر ثقیل ہیں لیکن مجتمعاً زبان پر ثقیل ہونگے۔ مصنف نے متاخر کلمات کی مثال میں ایک یہ شعر پیش کیا ہے سے کریم متی امدہ امدہ والوری ۛ معی واذا مالمہ لمتہ وحدی اس شعر میں الوری سے پہلا واو حالیہ ہے اور خود الوری مبتدا اور متی اسکی خبر ہے اور ترجمہ یہ ہے مدوح ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو اس حال میں تعریف کرتا ہوں کہ ایک مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے۔ اور جب اس کی ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں یعنی میرے مدوح کے احسانات اس ذر عام ہیں کہ ساری مخلوق اس سے فائدہ اٹھاتی ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر میں اسکی تعریف کرنے لگوں تو ساری مخلوق میری موافقت کرتی ہے اور سب ہی اسکی تعریف میں رطب اللسان ہو جاتے ہیں۔ اور اگر میں ملامت کرنے لگوں تو چونکہ ملامت کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے اسلئے میں اکیلا رہ جاتا ہوں اور اس سلسلہ میں کوئی میرا ساتھ نہیں دیتا۔ اس شعر میں بھی تمام کلمات اگرچہ الگ الگ فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر تلفظ دشوار ہونے کی وجہ سے اس شعر کو غیر فصیح کہا گیا ہے۔

وَأَسْمًا مِّثْلَ بَيْتَالَيْنِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مُشَاهِدٌ فِي الثَّقَلِ وَالثَّانِي دُونَهُ لِأَنَّ
مِثْلَ الثَّقَلِ فِي الْأَوَّلِ نَفْسُ اجْتِمَاعِ الْكَلِمَاتِ وَفِي الثَّانِي اجْتِمَاعُ حُرُوفٍ
مِنْهَا وَهُوَ فِي تَكْرِيرِ مَدْحِهِ دُونَ مُجَرَّدِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ لِوُجُودِهِ
فِي التَّكْرِيرِ مِثْلُ قَسَمَتُهُ فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الثَّقَلِ لِحُصْلِ
بِالْفَصَاحَةِ ذَكَرَ الصَّاحِبُ إِمَامًا عِيْلُ بْنُ عَبَّادٍ أَنَّهُ أَسَدَ هَذِهِ الْقَصِيدَةِ بِحَضْرَةِ الْأَنْثَا
ابْنِ الْعُمَيْدِ فَلَمَّا بَلَغَ هَذَا الْبَيْتَ قَالَ لَهُ الْأُسْتَاذُ هَلْ تُعْرِثُ بِنَيْهِ شَيْئًا

مِنَ الْمُجَنَّةِ قَالَ نَعَمْ مَقَابِلُهُ الْمَدْحُ بِالنُّومِ وَإِنَّمَا يُقَابِلُ بِالذَّمِّ أَوِ الْهَجَاءِ
فَقَالَ الْأُسْتَاذُ غَيْرُهُذَا أُرِيدُ فَقَالَ الصَّاحِبُ لَا أَدْرِي غَيْرُ ذَلِكَ فَقَالَ
الْأُسْتَاذُ هَذَا التَّكْرِيرُ فِي أَمْدَحِهِ أَمْدَحُهُ مَعَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَاءِ وَالْمَاءِ
وَهُمَا مِنْ حُرُوفِ الْخَلْقِ خَارِجٌ عَنِ حِدِّ الْأَعْتِدَالِ نَافِرٌ كُلُّ التَّنَافُرِ
فَأَشْنَى عَلَيْهِ الصَّاحِبُ.

ترجمہ

مصنف نے دو مثالیں اسلئے دی ہیں کہ اول ثقل میں انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے اور ثانی میں اس سے کم ہے
کیونکہ اول میں ثقل کا منشا نفس اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں کلمات کے حروف کا اجتماع ہے اور وہ
امدمم کی تکرار کے ساتھ ہے نہ کہ محض حار اور بار کا جمع ہونا اسلئے کہ یہ توفیر آن میں آیا ہے جیسے فستقہ، پس اس بات کا ثقل
ہونا درست نہیں ہے کہ یہ ثقل بھی محل بالفصاحت ہے۔

صاحب اسماعیل بن عباد نے ذکر کیا ہے کہ اس نے یہ قصیدہ استاذ بن عمید کے سامنے پڑھا پس جب وہ اس شعر پر پہنچی
تو اس سے استاذ نے کہا کیا تو اس میں کوئی عیب پہچانتا ہے۔ صاحب نے کہا جی ہاں مدح کا مقابلہ لوم کے ساتھ حالانکہ مدح
کا مقابلہ ذم یا ہو کیا ساتھ کیا جاتا ہے۔ استاذ نے کہا اسکے علاوہ کوچا تھا ہوں پس صاحب نے کہا میں اسکے علاوہ نہیں
جاننا ہوں استاذ نے کہا حار اور کو جمع کرنے کے ساتھ دراں حال کہ یہ دونوں حروف ملحق سے ہیں ادمم ادمم میں تکرار
حد اعتدال سے خارج ہے پورے طور پر تنافر ہے اس پر صاحب نے تعریف کی۔

تشریح

اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فاضل مصنف نے تنافر کی دو
مثالیں کیوں ذکر کی ہیں جبکہ ضعف تالیف کی ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تنافر دو طرح کا
ہوتا ہے ایک تو وہ جو ثقل کی انتہاء کو پہنچی ہو اور یعنی اس میں کامل درجہ کا ثقل ہو اور دوسرا وہ جس میں اس سے کم درجہ کا ثقل
ہو۔ پس تنافر کی پہلی قسم کی وضاحت کے لئے پہلی مثال ذکر کی ہے اور دوسری قسم کی وضاحت کے لئے دوسری مثال ذکر کی
ہے کیونکہ پہلی مثال میں وجہ ثقل کلمات (قرب، قرب وغیرہ) کا نفس اجتماع ہے اور اس اجتماع کی وجہ سے شعر میں کامل درجہ کا
ثقل ہے اور دوسری مثال میں ادمم ادمم کو مکرر لانے کے ساتھ حار اور بار کا جمع ہو جانا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اس میں اس درجہ
کا ثقل نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ دوسری مثال میں نیز تکرار کے مرف حار اور بار کا جمع ہو جانا اگرچہ ایک گونہ موجب ثقل ہے۔
لیکن یہ ثقل محل بالفصاحت نہیں ہے اسلئے کہ ایسا اجتماع توفیر آن میں بھی موجود ہے چنانچہ ارشاد ہے فستقہ اور یہ بات مسلم
ہے کہ قرآن کلام غیر متشتمل نہیں اور نہ ہی کوئی صاحب ایمان یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ قرآن کلام غیر متشتمل پر مشتمل
ہے البتہ جب وہ کلمہ مکرر ہو گیا جس میں یہ دونوں حرف جمع ہیں تو اس میں ثقل بڑھ گیا لہذا اس ثقل کو ہم سے کلام فصاحت خارج ہو گیا
ذکر صاحب لائے شارح نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ صرف حار اور بار کا اجتماع
محل بالفصاحت نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا مکرر لانا جس میں یہ اجتماع ہے محل بالفصاحت ہے۔ اسماعیل بن عباد کے شیخ ابن العمید

اور اسماعیل بن عباد بن ہلاعت کے مدون شیخ عبد القادر جرجانی کے شیخ ہیں۔ صاحب اسماعیل بن عباد کا لقب ہے۔ کیونکہ اسماعیل بن عباد بادشاہ کے مصاحبین میں سے تھے اور اصحاب سلطان کے لئے اس زمانہ میں صاحب کا لفظ بولا جاتا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اسماعیل بن عباد نے اپنے استاذ ابن العیسیٰ کے سامنے وہ قصیدہ پڑھا جس میں یہ شعر مذکور تھا "کریم منی امدم امدم" اسماعیل بن عباد جب اس شعر پر پہنچے تو استاذ نے کہا کہ اسماعیل تمہاری نظر میں اس شعر میں کوئی عیب تو نہیں ہے۔ اسماعیل نے کہا حضور یہ عیب ہے کہ شاعر نے مدح کے مقابلہ میں لوم کو ذکر کیا ہے حالانکہ مدح کے مقابلہ میں ذم یا جو آتا ہے۔ استاذ نے کہا اس کے علاوہ کوئی اور عیب ذہن میں ہو تو بتاؤ۔ صاحب نے کہا حضرت اس کے علاوہ تو کوئی عیب میرے ذہن میں نہیں ہے۔ استاذ نے کہا ہاں اور ہاں، کا حرف طغیہ کے اجتماع کے ساتھ یہ جو امدم امدم کا تکرار ہے یہ موجب ثقل ہے اور کلام کو حد اعتدال سے نکالنے والا ہے اور اسی کی وجہ سے کلام میں تنافر پیدا ہوا ہے یہ سنکر صاحب نے استاذ کی بڑی تعریف کی۔ ملاحظہ فرمائیے استاذ ابن العیسیٰ نے صرف حار اور بار کے اجتماع کو تنافر اور ثقل کا سبب قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس اجتماع کے ساتھ امدم کے تکرار کو موجب ثقل اور سبب تنافر قرار دیا ہے۔

وَالْتَعْقِيدُ أَيْ كَوْنُ الْكَلَامِ مُعَقَّدًا أَنْ لَا يَكُونُ الْكَلَامُ ظَاهِرًا لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ
لِحُكْمٍ وَاقِعٍ رَامًا فِي النِّظْمِ بِسَبَبِ تَقْدِيمِ أَوْ تَأْخِيرِ أَوْ حَذْفِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا
يُوجِبُ صُعُوبَةً فَمَنْ الْمُرَادُ كَقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ فِي مَدْحِ خَالِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ
بْنِ مَرْوَانَ وَهُوَ ابْنُ أَبِي هَيْمٍ بْنُ هِشَامِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْمَخْزُومِيِّ شِعْرُهُ وَمَا
مِثْلُهُ فِي الثَّانِي الْأُمْلُكُ أَبُو أُمِّهِ حَتَّى أَبُوهُ يُقَارِبُهُ أَيْ لَيْسَ مِثْلُهُ فِي
الثَّانِي حَتَّى يُقَارِبُهُ أَيْ أَحَدٌ يَشَبَّهُهُ فِي الْفَضْلِ إِلَّا مُلْكُ أَيْ رَجُلٌ أُعْطِيَ
الْمُلْكُ يَعْنِي هِشَامًا أَبُو أُمِّهِ أَيْ أَبُو أُمِّ ذَلِكَ الْمُلْكِ أَبُوهُ أَيْ ابْنُ أَبِي هَيْمٍ الْمَدْدُ
أَيْ لَمْ يَمْثَلْهُ أَحَدٌ إِلَّا ابْنُ أَخِيهِ وَهُوَ هِشَامٌ فَقِيلَ بَيْنَ الْمُبْدَأِ وَالْمَخْبَرِ أَيْ
أَبُو أُمِّهِ أَبُوهُ بِالْأَجْنَبِيِّ الَّذِي هُوَ حَتَّى وَبَيْنَ الْمُؤَصَّوِّتِ وَالصَّفَةِ أَعْنِي حَتَّى يُقَارِبُهُ
بِالْأَجْنَبِيِّ الَّذِي هُوَ أَبُوهُ وَتَقْدِيمُ الْمُسْتَنْثَى أَعْنِي مُلْكًا عَلَى الْمُسْتَنْثَى مِنْهُ أَيْ الْجَنْبِي حَتَّى
وَفَصْلٌ كَثِيرٌ بَيْنَ الْبَدَلِ وَهُوَ حَتَّى وَالْمُبْدَلِ مِنْهُ وَهُوَ مِثْلُهُ فَقَوْلُهُ مِثْلُهُ اسْمُ
مَا فِي الثَّانِي خَبَرُهُ وَ مُلْكًا مَصْنُوبٌ بِتَقْدِيمِهِ عَلَى الْمُسْتَنْثَى مِنْهُ

ترجمہ اور تعقید یعنی کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ کلام مراد پر ظاہر الدلالات نہ ہو کسی ایسے ضل کی وجہ سے جو یا تو نظم کلام میں واقع ہو، تقدیم یا تاخیر یا حذف یا انصاف یا اس کے علاوہ کی وجہ سے جو ہم مراد کی دشواری کا سبب ہو جیسے فرزدق کا قول ہشام بن عبد الملک بن مروان کے اموں کی تعریف میں اور وہ ابراہیم بن ہشام ابن اسماعیل مخزومی ہے شعر اور

اس کے مانند لوگوں میں کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے قریب ہو سوائے ملک کے کہ اس کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی لوگوں میں اس کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ ہو مگر ملک یعنی ایسا آدمی جس کو ملک دیا گیا یعنی ہشام کہ اس کی یعنی اس ملک کی ماں کا باپ اس کا یعنی ابراہیم مدوح کا باپ ہے یعنی کوئی اس کے مشابہ نہیں ہے سوائے اس کے بھانجے کے اور وہ ہشام ہے پس اس میں مبتدا اور خبر یعنی ابوامرہ ابوہ کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ حتی ہے اور موصوف اور صفت یعنی حتی یقارہ کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ ابوہ ہے اور مستثنیٰ یعنی ملک کا کی تقدیم مستثنیٰ منہ یعنی حتی پر ہے اور بدل اور وہ حتی ہے..... اور بدل منہ اور وہ منہ ہے کے درمیان بہت فصل ہے پس اس کا قول مثلاً، ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور ملکہ منصوب ہے کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہے۔

تشریح

کلام کی فصاحت کو برباد کرنے والا تیسرا عیب تعقید ہے اور تعقید کہتے ہیں کہ کلام میں ایسا کوئی انضلاق اور پیچیدگی پائی جائے جس کی وجہ سے وہ مراد متکلم پر ظاہر الدلائل نہ ہو اب یہ پیچیدگی یا تو ایسے غل کی وجہ سے ہوگی جو غل ترکیب میں واقع ہو وہ ترکیب خواہ کلام منظوم میں ہو خواہ کلام منثور میں ہو مثلاً ایک لفظ کو اس کے اپنے مل سے مقدم کر دیا گیا یا مؤخر کر دیا گیا یا بلا قرینہ کسی لفظ کو حذف کر دیا گیا یا اسم ظاہر کی جگہ ضمیر ذکر کر دی گئی یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہو جس کی وجہ سے مراد متکلم کا بھنڈا دشوار ہو جاتا ہو مثلاً دو متلازم چیزوں کے درمیان فصل کر دیا گیا جیسے مبتدا اور خبر یا موصوف اور صفت یا بدل منہ اور بدل کے درمیان فصل کر دیا جائے۔ اور یا وہ پیچیدگی ایسے غل کی وجہ سے ہوگی جو غل معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں ہو۔ پہلی صورت میں تعقید کو تعقید لفظی کہا جائے گا اور دوسری صورت میں تعقید معنوی کہا جائیگا تعقید لفظی کی مثال فرزدق کا وہ شعر ہے جو اس نے ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل خزومی کی مدح میں کہا ہے وَ مَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مِثْلُكَ : ابوامرہ ہی ابوجہ بھاریہ

اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی ایسا زندہ نہیں ہے جو فضائل و خصائل میں ابراہیم کے مشابہ ہو سوائے اس کے بھانجے ہشام بن عبد الملک کے، ابراہیم اپنے بھانجے ہشام بن عبد الملک کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل تھے اور خود ہشام سربراہ مملکت تھا فرزدق جو شعرا اسلام میں سے ہے اس نے جہاں ابراہیم کی تعریف کی ہے وہیں اس کے بھانجے ہشام کی بھی تعریف کی ہے مگر اس شعر کی ترکیب میں ایسا غل پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے شاعر کی مراد کا بھنڈا دشوار ہو گیا اور اس شعر کی ترکیب میں کئی طرح سے غل ہے (۱) ابوامرہ مبتدا اور ابوہ خبر کے درمیان حتی کا فصل ہے جو ان دونوں کے لئے اجنبی ہے۔

(۲) حتی موصوف اور یقارہ صفت کے درمیان ابوہ کا فصل بلا اجنبی ہے (۳) مستثنیٰ منہ حتی پر مستثنیٰ ملکہ کو مقدم کر دیا گیا (۴) بدل حتی اور بدل منہ منہ کے درمیان تو کافی فصل ہے۔ پس اسی ترتیب کے ساتھ اگر شعر کا ترجمہ کیا جائے اور یوں کہا جائے لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی نہیں مگر ملک کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے، تو کچھ میں نہیں آئیگا کہ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے اور اگر صحیح ترتیب کے ساتھ اس کلام کو یوں ذکر کیا جائے، لیس مثلاً فی الناس حتی یقارہ الابرہاما ابوامرہ ابوہ "تو اس کا ترجمہ مطلب خیر ہوگا اور اس سے مراد شاعر کا بھنڈا آسان ہوگا چنانچہ اس کا ترجمہ یہ ہوگا لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ اور قریب ہو سوائے ہشام کے کہ ہشام کی ماں کا باپ ابراہیم کا باپ ہے

یعنی ابراہیم ماموں اور شام اس کا بھانجہ ہے۔ شارح نے اس شعر کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مثلاً "ما کا اسم ہے اور فی الناس اسکی خبر ہے اور ملک مستثنیٰ چونکہ مستثنیٰ منہ جی پر مقدم ہے اسلئے منصوب ہے کیونکہ مقدم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منصوب ہوتا ہے پورے شعر کی ترکیب یہ ہے "امتابہ بیس مثلاً مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبدل منہ جی موصوف بقارہ صفت۔ موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ منہ۔ ملک موصوف ابوابہ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبتداء ابوابہ اسکی خبر، مبتداء خبر سے ملکر ملک کی صفت۔ موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ اپنے مستثنیٰ سے ملکر بدل 'مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس متعلق ہو کر اسکی خبر آ اپنے اسم و خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ اردو میں تعقید لفظی کی مثال سودا کا یہ شعر ہے۔

توڑ کر تھانہ کو مسجد بنائی تو نے شیخ ۛ بہن کے دل کی بھی کچھ فکر ہے میر کا

دوسرے مصرع میں اصل کلام یہ تھا، بہن کے دل کی تعمیر کا بھی کچھ فکر ہے۔ یہاں تعمیر مضاف اور دل مضاف الیہ کے درمیان اظہار کے مائل ہونے کی وجہ سے خلل پیدا ہو گیا۔ بعض لوگوں نے تعقید لفظی کی مثال یہ ذکر کی ہے "ما قرأ الا واعد احمد مع کتابا اخیه" اس عبارت کا مطلب بالکل واضح نہیں ہے کیونکہ واعد صفت اپنے موصوف کتابا پر مقدم ہے اور حرف استثناء و مستثنیٰ۔ اور مضاف (مع) اور مضاف الیہ (اخیه) کے درمیان کافی فصل ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے "ما قرأ احمد مع کتابا اخیه الا کتابا واعد" احمد نے نہیں پڑھا اپنے بھائی کے ساتھ مگر ایک کتاب۔

قِيلَ ذَكَرُوا ضَعْفَ التَّالِيفِ يُعْنَى عَنْ ذِكْرِ التَّعْقِيدِ اللفظي وَفِيهِ نَظَرٌ لِحَوَازِإِنْ يَحْصُلُ
التَّعْقِيدُ بِاجْتِمَاعِ عِدَّةٍ أَمْثَرٍ مُوجِبَةٍ بِضَعْفٍ فَهُوَ الْمُرَادُ وَإِنْ كَانَ كُلٌّ مِنْهَا جَارِيًا
عَلَى ثَاثُونَ النُّحُو وَبِهَذَا يَنْظَرُ فَسَادُ مَا قِيلَ إِنَّهُ لَحَاجَةٌ فِي بَيَانِ التَّعْقِيدِ فِي الْبَيْتِ
إِلَى ذِكْرِ تَعْقِيدِهِمَا الْمُسْتَثْنَى عَلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ بَلْ لَزِمَتْ لَهُ لِأَنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ بِاتِّفَاقِ
النَّحَاةِ إِذَا لَا يَخْفَى أَنَّهُ يُوجِبُ زِيَادَةَ التَّعْقِيدِ وَهُوَ مِمَّا يَقْبَلُ الشَّدَّ وَالضَّعْفَ.

ترجمہ

کہا گیا ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تعقید ایسے چند امور کے جمع ہونے سے حاصل ہو جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہو اگرچہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدہ پر جاری ہو اور اسی سے اس کا فساد ظاہر ہو جائے گا جو کہا گیا ہے کہ شعر میں تعقید بیان کرنے کے سلسلہ میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے اسلئے کہ یہ باتفاق سخاۃ جائز ہے کیونکہ یہ بات مخفی نہیں کہ یہ زیادتی تعقید کو ثابت کرتی ہے اور تعقید شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے۔

تشریح

قیل سے علامہ غلغالی نے مصنف رح پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعقید لفظی، ضعف تالیف ہی سے پیدا ہوتی ہے لہذا جب کلام ضعف تالیف سے خالی ہوگا تو تعقید لفظی سے بھی خالی ہوگا اور

جب ایسا ہے تو ضعف تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ ضعف تالیف کا ذکر تو تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ شارح نے فیہ نظر کہہ کر اس اعتراض کو محل نظر قرار دیا ہے یعنی غلطی کا یہ کہنا کہ تعقید لفظی صرف ضعف تالیف سے پیدا ہوتی ہے غلط ہے۔ اسلئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایسے چند امور کے جمع ہونے سے جو ہم مراد کی دشواری کا سبب ہوں تعقید کو حاصل ہو جاتی ہے لیکن چونکہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدے کے مطابق ہوتا ہے اسلئے ضعف تالیف حاصل نہیں ہوتا مثلاً کبھی کلام میں مفعول بہ فعل پر اور مستثنیٰ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہو جاتا ہے اور مبتدا خبر سے مؤخر ہو جاتا ہے اور یہ امور اگرچہ نحوی قاعدے کے مطابق ہیں لیکن ان کے اجتماع سے بسا اوقات مراد کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ پس ایسی صورت میں کلام تعقید لفظی پر تو مشتمل ہوگا لیکن ضعف تالیف سے خالی ہوگا۔ الحاصل جب تعقید لفظی بغیر ضعف تالیف کے متحقق ہو سکتی ہے تو ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے کیسے بے نیاز کرے گا اور جب ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز نہیں کرتا ہے تو ضعف تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کا ذکر کرنا بھی درست ہے۔ آپ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعقید لفظی اور ضعف تالیف کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور عموم و خصوص من وجہ کے لئے تین مثالیں درکار ہوتی ہیں ایک مادہ اجتماعی کی اور دو مادہ انفرادی کی۔ چنانچہ مادہ اجتماعی کی مثال جس میں تعقید اور ضعف تالیف دونوں مع ہیں فرزدق کا شعر ہے۔ اور مادہ انفرادی کی ایک مثال جہاں صرف تعقید پائی جائے اور ضعف تالیف نہ پایا جائے سابق میں گزر چکی ہے کہ چند امور کے اجتماع سے مراد کا سمجھنا تو دشوار ہو لیکن وہ تمام امور نحوی قاعدے کے مطابق ہوں اور دوسری مثال جہاں ضعف تالیف تو ہو لیکن تعقید نہ ہو جیسے جارتی احمدؒ تنوین کے ساتھ کیونکہ احمدؒ غیر منفرد کو تنوین کے ساتھ پڑھنا چونکہ نحوی قاعدے کے خلاف ہے اسلئے اس میں ضعف تالیف تو ہے مگر چونکہ اس کلام کی مراد کو سمجھنا دشوار نہیں ہے اسلئے یہ کلام تعقید سے خالی ہے۔ الحاصل جب ضعف تالیف اور تعقید لفظی کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے کے بغیر پایا جاسکتا ہے تو ایک کے ذکر سے دوسرے کا ذکر کیسے ہو جائیگا اور ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے کیسے مستثنیٰ کریگا۔

وہذا الظہر ہے شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سابقہ جواب سے ایک اعتراض اور دفع ہو گیا ہے کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ شارح کا فرزدق کے قول میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کو تعقید لفظی کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرنا باتفاق نجات جائز ہے اور شائع اور ذائع ہے یعنی یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے مخالف نہیں ہے اور جب یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے تو یہ تقدیم تعقید لفظی کا موجب کیسے ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب وہی ہے جو سابق میں گزر چکا ہے کہ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ چند امور کے اجتماع سے ہم مراد کے دشوار ہونے کی وجہ سے تعقید لفظی پیدا ہو جاتی ہے اگرچہ وہ امور نحو کے قاعدے کے موافق ہوں۔ پس یہاں بھی یہی بات ہے کہ تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ اگرچہ نحو کے قواعد کے موافق ہے لیکن مبتدا اور خبر کے درمیان موصوف اور صفت کے درمیان اور مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل بالاجنبی کی وجہ سے جو تعقید پیدا ہوئی ہے اس تقدیم کی وجہ سے اس تعقید میں زیادتی ضرور ہوگی اور زیادتی تعقید بھی تعقید ہے لہذا تقدیم مستثنیٰ کو تعقید کا سبب قرار دینا درست ہے۔

اور رہا یہ سوال کہ تعقید زیادتی کو قبول کرتی ہے یا نہیں تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ تعقید شدت اور ضعف، زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے۔

وَإِنَّمَا فِي الْإِنْتِقَالِ عَظَمٌ عَلَى قَوْلِهِ إِنَّمَا فِي النَّظْمِ أَيْ لَا يَكُونُ الْكَلَامُ ظَاهِرًا
الدَّلَالَةُ عَلَى الْمُرَادِ لِحُلِّ وَافِعٍ فِي إِنْتِقَالِ الدَّهْنِ مِنَ التَّعْنِي الْأَوَّلِ الْمَعْنُومِ
بِحَسَبِ اللَّغَةِ إِلَى الثَّانِي الْمَقْصُودِ وَذَلِكَ بِسَبَبِ إِتْرَادِ التَّوَارِمِ الْبَيْعِدَةَ الْفَتْرَةَ
إِلَى التَّوَسِاطِ الْكَثِيرَةِ مَعَ خِفَاءِ الْفَرَاغِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَقْصُودِ كَقَوْلِ الْأَخِيرِ
وَهُوَ عَبَّاسُ بْنُ الْأَخْنَفِ وَلَمْ يَقُلْ كَقَوْلِهِ لِشَأْنِ تَوَهُمِهِمْ عَوْدَ الْفَمِيرِ إِلَى الْفَرَزْدَقِ
شِعْرٌ سَأَلْتُ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِقَرَّبًا وَتَسْكَبُ بِالرَّفْعِ هُوَ الصِّحِيحُ
عَيْنًا عَلَى الدُّمُوعِ تَجَمُّدًا جَعَلَ سَكَبَ الدُّمُوعِ كِنَايَةً عَنْ بَالِغِهِمْ فِرَاقِ الْأَجْبَةِ
مِنَ الْكَاتِبَةِ وَالْحَرَنِ وَأَصَابَ لِكِنَّهُ أَخْطَأَ فِي جَعْلِهِ جُمُودَ الْعَيْنِ كِنَايَةً عَنْهَا
يُوجِبُهُ دَوَامُ الشَّلَا فِي مِنَ الْفَرْحِ وَالشُّرُوسِ فَإِنَّ الْإِنْتِقَالَ مِنْ جُمُودِ الْعَيْنِ
إِلَى تَجَمُّدِهَا بِالدُّمُوعِ حَالِ أَرَادَةَ الْبُكَاءِ وَهِيَ حَالُهُ الْحَرَنِ عَلَى مَعَارِفَةِ الْأَجْبَةِ
لَا إِلَى مَا قَصَدَهُ مِنَ الشُّرُوسِ الْحَاصِلِ بِالْمُتَلَفَاتِ وَمَعْنَى الْبَيْتِ إِنِّي الْمُومِ
أُطِيبُ نَفْسًا بِالْبُعْدِ وَالْفِرَاقِ وَأَوْظَنُهَا عَلَى مَقَاسَةِ الْأَحْزَانِ وَالْأَشْوَابِ وَتَجَزُّعِ
عُمْصَمَا وَاتَّحَتَلُ لِأَجْلِهَا حُرَّتًا يُفِيضُ الدُّمُوعُ مِنْ عَيْنَيْهَا لَا تَسَبَّتْ بِذَلِكَ
إِلَى وَصْلِ يَدَايِهِ وَمُسْتَرَّةٍ لَأَتَرُؤُلُ فَإِنَّ الصَّبْرَ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ وَمَعَ كُلِّ عُسْرٍ
يُسْرًا وَلِكُلِّ بَدَايَةِ نَهَايَةٍ وَإِلَى هَذَا أَشَارَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ فِي دَلَالِ
الْإِعْجَابِ وَاللَّقَوْمِ هَهُنَا كَلَامٌ فَاسِدٌ أَوْ دَسَالٌ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور یا انتقال میں خلل ہو رہا (مصنف کے قول امانی نظم پر معطوف ہے یعنی کلام مراد پر ظاہر الدلالت نہ ہوا ایسے خلل کی وجہ سے جو واقع ہو ذہن کے منتقل ہونے میں اس معنی اول سے جو بحسب اللغہ مفہوم ہے دوسرے معنی کی طرف جو مقصود ہے اور یہ ان لوازم بعیدہ کے لانے کی وجہ سے ہوتا ہے جو وسائل کثیرہ کے محتاج ہوں ان قرآن کے پوشیدہ ہونے کے ساتھ جو مقصود پر دلالت کرتے ہیں جیسے دوسرے کا قول اور وہ عباس بن اخنف ہے اور مصنف نے کقولہ نہیں کہا ہے تاکہ فرزدق کی طرف ضمیر کے لوٹنے کا دم نہ ہو جائے شعر میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور تسکب رفع کے ساتھ یہ ہی معنی ہے اور میری آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں تاکہ وہ خشک ہو جائیں۔ شاعر نے سبب دموع کو کناہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی سے لازم آتا ہے یعنی رنج و غم

[illegible]

ہوں گی اور لکڑیاں اس وقت زیادہ جلیں گی جب کھانا زیادہ پکے گا اور کھانا اس وقت زیادہ پکے گا جب کھانے والے یعنی یہاں زیادہ ہوں گے۔ پس یہاں اگرچہ ثبوت واسطہ ہے لیکن اس کے باوجود فہم مراد میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ الحاصل اگر ملزومات بعیدہ ہوں یعنی ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان واسطہ کثیر ہوں اور مقصود پر ملا کرنے والے قریبے معنی ہوں تو اس صورت میں انتقال ذہن میں خلل واقع ہوتا ہے اور کلام میں تعقید معنوی پیدا ہوجاتی ہے جیسے عباس بن احنف کا شعر ہے ساء ما طلب بعد الدار عنکم تقرّبوا به ولسکب عینای الدروع التجمدا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کقول الآخر کہا اور کقولہ نہیں کہا کیونکہ اگر کقولہ فرمادیتے تو ضمیر فرزدق کی طرف لوٹتی اور یہ دہم ہوتا کہ یہ شعر بھی فرزدق کا ہے حالانکہ یہ شعر عباس بن احنف کا ہے۔ ساء ما طلب کا سین استقبال کا نہیں ہے بلکہ تاکید کا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول سکتب مات لواء میں سین تاکید کے لئے ہے اور تسکب رفع کے ساتھ ہے اور یہ ہی صیغ ہے کیونکہ تسکب، اطلب پر معطوف ہے نہ کہ تقرّبوا پر پس ناصب نہ پائے جانے کی وجہ سے چونکہ اطلب معطوف علیہ مرفوع ہے اسلئے معطوف یعنی تسکب بھی مرفوع ہوگا۔

شعر کا لفظی ترجمہ یہ ہے میں تم سے مکان کی دوری چاہتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تاکہ وہ جم جائیں۔ اس شعر میں شاعر نے دو کنائے استعمال کئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا حزن و غم سے کنا یہ ہے یعنی شاعر کا مقصد اس شعر کے ذریعے آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کی خبر دینا نہیں ہے بلکہ اس کے لازم یعنی رنج و غم کی خبر دینا مقصود ہے شارح نے اسی بات کو چمبیہ بنا کر یوں کہا ہے کہ شاعر نے آنسو جاری ہونے کو کنا یہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی کو لازم ہے یعنی رنج و غم۔ حالانکہ حزن مجروح فراق احبہ کے لئے لازم ہے اسی طرح آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کے لئے بھی لازم ہے۔ اگر شارح یوں کہتے عما یلزم من الکاتبۃ والحزن تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ کنا یہ اس کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اور یہ بات اس عبارت سے متعلق ہوجاتی ہے کیونکہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا ملزوم ہے اور رنج و غم اس کے لئے لازم ہے پس آنکھوں سے آنسو جاری ہونا بول کر حزن و غم مراد لیا گیا ہے۔ بہر حال یہ کنا یہ درست ہے اور اس میں کسی طرح کی کوئی تعقید اور خلل۔۔۔ نہیں ہے۔ دوسرا کنا یہ یہ ہے کہ شاعر نے جمود عین (آنکھوں کا خشک ہوجانا) سے کنا یہ کیا ہے فرحت و مسرت کی طرف یعنی جمود عین بول کر وہ چیز مراد لی ہے جو دائمی ملاقات سے حاصل ہوتی ہے یعنی فرحت و مسرت۔ شارح کہتے ہیں کہ شاعر نے اس میں غلطی کی ہے کیونکہ جمود عین سے اس فرحت و مسرت کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جو سرور ملاقات اجاب سے حاصل ہوتا ہے بلکہ جمود عین سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ آنکھیں ارادہ بکا کے وقت آنسو بہانے کے سلسلے میں بنجیل ہوگئی ہیں اور انسان رونے کا ارادہ اس وقت کرتا ہے جب وہ دوستوں کی جدائی پر رنجیدہ ہو پس جب آسانی کے ساتھ ذہن اس چیز کی طرف منتقل نہیں ہوتا جو شاعر کی مراد ہے تو اس انتقال میں یقیناً خلل ہوگا اور یہ کلام تعقید معنوی پر مشتمل ہوگا اور یہ خلل اور تعقید اسلئے پیدا ہوئے ہیں کہ ملزوم (جمود عین) اور اس کے لازم (فرحت و مسرت) کے درمیان متعدد واسطہ ہیں اور مقصود پر دلالت کرنے والا قریبہ معنی ہے چنانچہ

شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ اب میں تم سے بُدھدکانی اختیار کر کے اپنے نفس کو فراق پر راضی کرونگا اور اس کو حزن و غم برداشت کرنے کا اور ان اجاب کی طرف شدت اشتیاق کا عادی بناؤں گا اور شدت اشتیاق کے گرد وے گھونٹ پیوں گا اور ان اشواق کی وجہ سے ایسا رنج برداشت کروں گا جو میری آنکھوں سے آنسو بہا دے یعنی میں رنج و الم کی وجہ سے خوب روؤں گا جس کے نتیجے میں مجھ کو قرب و وصال حاصل ہوگا اور بُدھد و فراق اور رنج و غم کے بعد قرب و وصال اسلئے حاصل ہوگا کہ رنج و الم کے بعد خوشی اور مسرت حاصل ہوتی ہے کیونکہ مہرِ شادگی کی بجائی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی حاصل ہوتی ہے اور ہر ابتداء کی انتہاء ہے یعنی جو رنج آیا ہے وہ انشاء اللہ ضرور ختم ہوگا جیسا کہ ایک اردو شاعر نے کہا ہے۔

نہیں گی باعثِ تخلیق تو بر بادیاں میری ÷ مجھے آباد ہونا ہے مجھے برباد ہونے دو

پس جب رنج و غم دور ہو کر فرحت و سرور حاصل ہوگا تو آنسو خشک ہو کر آنکھیں جم جائیں گی۔ ملاحظہ فرمائیے کتنے واسطوں کے بعد شاعر کی مراد تک رسائی ہوئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں شیخ عبدالقادر نے اس شعر کی یہی تشریح کی ہے۔ ویسے اس موقع پر لوگوں نے بہت سی الٹی سیدھی باتیں کی ہیں جن کو میں نے مطول میں بیان کیا ہے۔ میرے ایک دوست مولوی ضیاء الرحمن بھاگلپوری نے عربی کے مذکورہ شعر کا حاصل مطلب اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے ۵

بُدھد خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤ قریب ÷ رورہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب

اردو میں تعقید معنوی کی مثال کے لئے یہ شعر کافی ہے۔ ۵

مگس کو باغ میں جانے نہ دینا ÷ کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا

مطلب یہ ہے کہ شہد کی مکھوں کو باغ میں جانے سے روکو کیونکہ اگر وہ باغ میں جائیں گی تو پھلوں اور پھولوں کا رس جوں کر شہد کا چھتہ بنائیں گی، چھتے سے موم نکلے گا اس سے موم بنیاں بنائی جائیں گی۔ لوگ جب موم بنیاں بنائیں گے تو بے چارے پروانے آ کر مر جائیں گے اور ان کا ناحق خون ہوگا۔

قِيلَ فَصَاحَهُ الْكَلَامُ خُلُوصُهُ مِمَّا ذَكَرَ وَمِنْ كَثَرَةِ الشُّكْرِ أَيْ وَتَشَابُعِ الْأَصْفَاتِ
كَقَوْلِهِمْ شِعْرٌ وَشُعْدِي فِي غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ ÷ سُبُوْحٌ أَيْ فَرَسٌ حَسَنٌ
الْجَرِيُّ لَا تُشْعِبُ رَاكِبَهَا كَأَنَّمَا تُجَبِّي عَلَى الْمَاءِ لَهَا صِفَةُ سُبُوْحٍ مِنْهَا حَالٌ مِنْ
شَوَاهِدٍ عَلَيْهَا مُتَعَلِّقٌ بِشَوَاهِدٍ شَوَاهِدٌ فَاعِلٌ الظَّرْفُ أَعْنَى لَهَا يَفْعُ أَنْ
لَهَا مِنْ نَفْسِهَا عَلَامَاتٍ ذَاتِيَّةٍ عَلَى تَجَانُّبِهَا قِيلَ الشُّكْرُ أَيْ ذِكْرُ الشَّيْءِ مَرَّةً
بَعْدَ أُخْرَى وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ كَثْرَتُهُ بِذِكْرِهِ نَالِثًا وَفِيهِ نَقْلٌ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَثَرَةِ
هَهُنَا مَابِقَابِلِ الْوَحْدَةِ وَلَا يَخْفَى حُصُولُهَا بِذِكْرِهِ ثَالِثًا

ترجمہ

کہا گیا ہے کہ فصاحت کلام، کلام کا مذکورہ اموسے خالی ہونا ہے اور کثرت تکرار اور لگاتار اضافتوں سے جسے اس کا قول منہی اور مد کرتا ہے میری ہر مصیبت میں ایسا تیز رفتار گھوڑا جو اپنے سوار کو تھکاتا نہیں ہے گویا وہ پانی پر تیرتا ہے لہذا سبوح کی صفت ہے منہا شواہد سے حال ہے علیہا شواہد کے متعلق ہے شواہد طرف یعنی لہا کا فاعل ہے۔ یعنی اس گھوڑے کے لئے اس کی ذات میں اسکی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں کہا گیا ہے کہ تکرار ایک چیز کو ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوبارہ ذکر کرنا ہے اور یہ بات معنی نہیں ہے کہ اسکو تیسری بار ذکر کرنے سے اس میں کثرت حاصل نہیں ہوگی۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس جگہ کثرت سے مراد وہ ہے جو وحدت کا مقابل ہے اور اس کو تیسری بار ذکر کرنے سے اس کا حصول مخفی نہیں ہے۔

تشریح

مضف ر نے فرمایا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ فصاحت کلام کے لئے صرف ضعف تالیف متافر کلمات اور تعقید سے خالی ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ کثرت تکرار اور تنایع اضافات سے خالی ہونا بھی ضروری ہے۔ کثرت تکرار کی مثال متنبی کا یہ شعر ہے۔

تسعدنی فی عمرۃ بعد عمرۃ سبوح لہا منہا علیہا شواہد

اسعاد مد کرنا عمرۃ شدت اور مصیبت سبوح ہانی پر تیرنے والے کی طرح اچھی رفتار والا سبوح موصوف محذوف (فرس) کی صفت ہے فرس مونث معنوی ہے اس کی صفت سبوح بروزن فاعل کے معنی میں ہے اور یہ چونکہ مذکر اور مونث دونوں کی صفت واقع ہوتا ہے اسلئے شاعر نے سبوح فرمایا سبوحۃ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کی شارح نے سبوح کی تفسیر حسن الجری سے کی ہے حالانکہ فرس کے مونث ہونے کا تقاضہ یہ تھا کہ حسنہ الجری کہا جاتا مگر شارح نے فرس کو مرکوب کی تادیل میں لیکر حسن الجری کہا ہے کیونکہ مرکوب مذکر ہے شارح کہتے ہیں کہ لہا سبوح کی صفت ہے اس کا یہ مطلب نہ کہ نہیں کہ صرف لہا صفت ہے بلکہ یہ فعل کے متعلق ہوگا اور علیہا شواہد کے متعلق ہوگا پھر شواہد اپنے متعلق سے ملکر ذوالحال ہوگا اور منہا کسی کے متعلق ہو کر حال ہوگا۔ پھر ذوالحال اپنے حال سے ملکر شبہ فعل کا فاعل ہوگا۔ پھر شبہ فعل اپنے متعلق لہا اور فاعل سے ملکر سبوح کی صفت واقع ہوگا۔ اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا مدد رفتار ہے گویا پانی پر تیرتا ہے اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا ہے اس کے لئے اسی کی ذات میں ایسی علامتیں ہیں جو اس کی شرافت و نجابت پر دلالت کرتی ہیں۔ پس اس شعر میں گھوڑے کے لئے تین ضمیر ہیں ہونے کی وجہ سے چونکہ کثرت تکرار ہے اس لئے یہ شعر فصاحت سے خارج ہوگا۔ قیسل کے ذریعہ شارح نے علامہ زوزنی کا اعتراض نقل کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے کثرت تکرار نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ تکرار کہتے ہیں ایک چیز کو دوبارہ ذکر کرنا پھر اس تکرار میں اگر تعدد پیدا کرنا ہو تو اس کو چار بار ذکر کرنا ضروری ہوگا پھر اگر اس میں کثرت پیدا کرنا ہو تو کم از کم دوبارہ کا اضافہ اور ذکرنا ضروری ہوگا محاصل تکرار میں اگر کثرت پیدا کرنا ہو تو ایک چیز کو کم از کم چھ بار ذکر کرنا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو تین بار ذکر کرنے سے کثرت تکرار

حاصل نہیں ہوگی اور کثرت تکرار نہ ہونے کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج نہیں ہوگا۔
فیہ نظر کہ کثرتِ ریح نے اس اعتراض کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ تکرار دو چیزوں کے ذکر کا نام نہیں ہے بلکہ
تکرار نام ہے ذکر ثانی کا جس سے پہلے اس کا ایک ذکر اور ہو اور یہاں چونکہ کثرت وحدت کے مقابلہ میں ہے
اسلئے ایک سے زائد پر کثرت کا اطلاق ہوگا۔ پس ایک چیز کو ایک بار ذکر کرنے کے بعد جب دوسری بار ذکر کیا جائیگا
تو اس دوسری بار سے تکرار متحقق ہو جائے گا اور پھر جب اس دوسری بار پر ایک بار ذکر کا اور اضافہ ہوگا تو اس سے
تکرار کی کثرت حاصل ہو جائے گی۔ الحاصل ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے چونکہ کثرتِ تکرار حاصل ہو جاتی ہے اسلئے
یہ شعر کثرتِ تکرار کی وجہ سے فصاحت سے خارج ہو جائے گا۔

وَسَائِعِ الْأَصَافَاتِ مِثْلُ قَوْلِهِ شِعْرِي حَمَامَةٌ جَرَعِي حَوْمَةٌ الْجَنْدَلِ إِنْجَعِي
فَأَنْتِ بِمَرَأَى مِنْ سَعَادٍ وَمُسْمِعٍ : فَفِيهِ إِصَافَةٌ حَمَامَةٍ إِلَى جَرَعِي وَجَرَعِي
إِلَى حَوْمَةٍ وَحَوْمَةٍ إِلَى الْجَنْدَلِ . وَالْجَرَعَاءُ ثَانِيَةُ الْأَجْرَعِ قَصْرُهَا لِلظُّرُوسِ وَ
وَهِيَ أَرْضٌ ذَاتُ سَرٍّ مِلَّ لَا تُنْبِتُ شَيْئًا وَالْحَوْمَةُ مُعْظَمُ الشَّجَرِ وَالْجَنْدَلُ الْأَرْضُ
ذَاتُ حِمَارَةٍ وَالشَّجَرُ هَدْبُ الْحِمَامِ وَخَوْفٌ وَقَوْلُهُ فَأَنْتِ بِمَرَأَى أَيْ بِمَحِيطٍ
تَرَكَ سَعَادٌ وَتَسْمَعُ صَوْتِي يُقَالُ فَلَا تَرَى بِمَرَأَى مِثْلِي وَمُسْمِعٍ أَيْ بِمَحِيطٍ أَرَاكَ
وَأَسْمَعُ قَوْلَهُ كَذَا فِي الصَّحَاحِ فَظَهَرَ فَسَادُ مَا قِيلَ إِنْ مَفْسَادًا أَنْتِ بِمَوْضِعٍ
تَرَيْنَ مِنْهُ سَعَادٌ وَتَسْمَعِينَ كَلَامَهَا وَفَسَادُ ذَلِكَ مِثْلًا يَتَهَدَّى بِهِ الْعَقْلُ وَالْأَفْئِدَةُ

ترجمہ

اور تابع اضافات جیسے اس کا قول پھر لی اونچی رستی زمین کی کبوتری تو گیت گا اسلئے کہ تو ایسی جگہ
میں ہے کہ سعاد تجھ دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے۔ پس اس میں حمامہ کی اضافت جرعی کی طرف
اور جرعی کی اضافت حومہ کی طرف اور حومہ کی اضافت جندل کی طرف ہے۔ اور جرعاہ اجرع کا موند ہے اس
کا قصر ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور اجرع وہ رستی زمین جو کوئی چیز نہ لگاتی ہو اور حومہ شے کا بلند حصہ اور جندل
پھر لی زمین اور جمع کبوتر وغیرہ کی آواز۔ اور شاعر کا قول فَأَنْتِ بِمَرَأَى "یعنی تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھ کو دیکھتی ہے
اور تیری آواز سنتی ہے۔ کہا جاتا ہے فلان بمرأی منی وسیع یعنی وہ ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات
چیت سنتا ہوں۔ ایسا ہی صحاح میں ہے پس اس کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں
سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کا کلام سنتی ہے اور اس کا فساد ان چیزوں میں سے ہے جس کی عقل اور فضل شہادت دیتی ہے
تابع اضافات میں اضافات جمع سے مافوق الواحد مراد ہے یعنی لگاتار دو اضافتوں کا ہونا بھی محض
بالفصاحہ ہے اور متن میں تابع اضافات کا عطف کثرت پر ہے ذکر تکرار پر یعنی عقل بالفصاحت نفس

تشریح

تابع اضافات ہے محل بالفصاحت ہونے کے لئے 'تابع اضافات کی کثرت شرط نہیں ہے۔ بہر حال تابع اضافات کی مثال عبدالصمد بن منصور بن حسن بن بابک کا یہ شعر ہے: حامۃ جرعی حومۃ الجندل الجعفی: فانت بمرأی من سعاد و مسمع۔

حامۃ منادی ہے اور مبادی کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور اس سے پہلے یا حرف ندا محدود ہے اور اس کے معنی کبوتری کے ہیں۔ جرعاء اجراع کا مؤنث ہے ضرورت شعری کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کر کے مقصور پڑھا گیا ہے۔ جرعاء ایسی ریتی زمین کو کہتے ہیں جس میں پیداوار نہ ہوتی ہو۔ حومۃ بردن قومہ شے کا بلند حصہ۔ ٹیلہ۔ حومۃ القتال معظّم قتال۔ جندل کے معنی لغت کی کتاب اس کے بیان کے مطابق بھڑکی زمین کے ہیں لیکن صحاح میں یہ ہے کہ جندل نون کے سکون کے ساتھ پتھر کے معنی میں ہے اور بھڑکی زمین کے لئے جندل جیم اور نون کے فتح اور دال کے کسر کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ پس اس کے مطابق شارح کا جندل کی تفسیر ارض ذات حمارة کے ساتھ کرنا بالکل درست ہوگا لیکن صحاح کے بیان کے مطابق یہ کہنا پڑیگا کہ شارح نے جندل کی جو تفسیر کی ہے یہ تفسیر لغوی نہیں ہے بلکہ تفسیر مرادی ہے یعنی شاعر کی جو مراد تھی شارح نے اس کو بیان کر دیا اس کے لغوی معنی بیان نہیں کئے ہیں۔ اس صورت میں کلام میں مجاز ہوگا اس طور پر کہ شارح نے جندل (حمارة) حال ہو کر اس کا محل یعنی ارض ذات حمارة مراد لیا ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شارح کے نزدیک شعر میں جندل جیم اور نون کے فتح اور دال کے کسر کے ساتھ ثابت ہو لیکن نون کو ضرورت شعری کی وجہ سے ساکن کر دیا گیا ہو اگر ایسا ہے تو پھر جندل کی تفسیر ارض ذات حمارة کے ساتھ کرنا تفسیر لغوی ہی ہوگا۔ اسمعی امر واحد مؤنث حاضر کا صیغہ ہے سمع کبوتر اور ادنیٰ کی آواز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مرآی اور مسمع اسم ظرف ہیں دیکھنے اور سننے کی جگہیں۔ سعاد محبوبہ کا اسم شریف ہے اور مرآی اور مسمع کا فاعل ہے اور بمرآی کا بار فی کے معنی میں ہے۔ صحاح میں یہ ہی کہا گیا ہے کہ مرآی اور مسمع کے بعد میں ان کا فاعل ہوتا ہے مفعول میں ہوتا جیسا کہ کہا جاتا ہے فلان بمرآی منی و سمع۔ یعنی فلاں ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور سنتا ہوں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس شعر میں چونکہ حامۃ کی اضافت جرعی کی طرف ہے اور جرعی کی حومہ کی طرف ہے اور حومہ کی جندل کی طرف ہے اس لئے اس شعر میں تابع اضافات ہے اور تابع اضافات کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج ہے ترجمہ اس کا یہ ہے کہ اے بھڑکی بلند ریتی زمین کی کبوتری تو گیت گاتی رہ کیونکہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھ کو میری محبوبہ سعاد دیکھ رہی ہے اور تیری آواز سن رہی ہے۔ بعض لوگوں نے سعاد کو مفعول بنا کر اس شعر کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ اے کبوتری تو گیت گاتی رہ اس لئے کہ تو ایسی جگہ میں جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کی آواز کو سنتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ معنی فاسد ہیں اور اس کے فساد پر عقل بھی شاہد ہے اور نقل بھی شاہد ہے۔ نقل تو اس لئے شاہد ہے کہ صحاح جیسی معتبر کتاب میں یہ ہی مذکور ہے کہ مرآی اور مسمع کے بعد میں ان کا فاعل ہوتا ہے نہ کہ مفعول حالانکہ بعض لوگوں نے سعاد کو مفعول بنا کر معنی بیان کئے ہیں۔ بہر حال بعض لوگوں کے بیان کردہ یہ معنی نقل کے خلاف ہیں۔ اور عقل کے خلاف اس لئے ہیں کہ اس صورت میں کہا گیا ہے کہ کبوتری سعاد کی آواز کو سنتی ہے پس جب کبوتری محبوبہ کی آواز کو سنیگی تو کبوتری سے گانے کی فرمائش کرنا عقلاً غیر مناسب ہوگا کیونکہ کبوتری کے گانے سے اس کی آواز کے سننے میں خلل پڑیگا

اس صورت میں تو یہ مناسب تھا کہ کبوتری سے یہ کہا جاتا کہ 'اُنکبتی' تو چپ رہ۔ پس شاعر کا اتنی کہنا اس بات کی علامت ہے کہ سعد کبوتری کو دیکھنے اور سننے والی ہے خود گانے والی نہیں ہے۔ اور یہ اسی وقت ہوگا جب سعد کو فاعل بنایا جائے نہ کہ مفعول۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لَا يَكُلُّ مِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَمَتَابِعِ الْأَضَافَاتِ إِنَّ ثَقُلَ اللَّفْظُ سَبَبُهُ عَلَى اللِّسَانِ فَقَدْ حَصَلَ الْإِخْتِرَافُ عَنْهُ بِالتَّنَافُرِ وَالْأَفْلَاحِ يُجْلِبُ بِالْفَصَاحَةِ كَيْفَ وَقَدْ وَقَعَ فِي التَّزْيِيلِ مِثْلُ ذَابَ قَوْمٌ نُوحٌ، وَذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدًا، وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا.

ترجمہ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ کثرت تکرار اور متابع اضافات میں سے ہر ایک اگر اکی دہ سے لفظ، زبان پر دشوار ہو جائے تو اس سے توافر کے ذریعے احتراز ہو گیا ہے ورنہ تو وہ مثل بالفصاحت نہیں ہے کیسے ہو سکتا ہے جبکہ قرآن میں واقع ہوا ہے۔ قوم نوح کی عادت کے مانند۔ اور یہ، آپ کے رب کی رحمت کا تذکرہ ہے اپنے بندہ پر۔ اور قسم ہے جان کی اور اس کی جس نے اسکو ٹھیک بنایا ہے پھر اس کی نیکی اور بدی کا اس کو انقاد کیا۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ فصاحت کلام کے لئے کثرت تکرار اور متابع اضافات سے خالی ہونے کو شرط قرار دینا محل نظر ہے۔ یعنی صاحب قبل کا یہ کہنا کہ کثرت تکرار اور متابع اضافات مطلقاً محل بالفصاحت ہیں لہذا کلام کا ان سے خالی ہونا ضروری ہے۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس میں قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر ان کی وجہ سے کلمات کا تلفظ دشوار ہو جاتا ہو تو یہ دونوں یقیناً محل بالفصاحت ہونگے اور ان سے یقیناً کلام فصیح کا خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر ان کی وجہ سے تلفظ دشوار نہ ہوتا ہو تو پھر یہ دونوں محل بالفصاحت نہ ہونگے اور ان سے کلام فصیح کا خالی ہونا ضروری نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں ان دونوں کو مستقلاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ جب کلام فصیح کے لئے توافر کلمات سے خالی ہونا شرط قرار دیدیا گیا تو ان دونوں سے خالی ہونا بھی شرط قرار دیدیا گیا اسلئے کہ توافر کلمات کا حاصل بھی یہ ہی ہے کہ کلمات کے اجتماع کے وقت زبان پر تلفظ دشوار ہو جائے۔ حاصل یہ ہے کہ توافر کلمات سے احتراز کے ذریعہ کثرت تکرار اور متابع اضافات کی اس صورت سے بھی احتراز ہو گیا ہے لہذا اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں چونکہ یہ دونوں چیزیں محل بالفصاحت نہیں ہیں اسلئے اس صورت میں بھی انکو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو مطلقاً محل بالفصاحت قرار دینا کیسے درست ہوگا درنہاں لیکہ یہ دونوں قرآن پاک میں واقع ہیں مثلاً، مِثْلُ ذَابَ قَوْمٌ نُوحٌ، اور ذِکْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدًا، میں متابع اضافات ہیں اور نفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فالہما فجورہا و تقواہا میں ضمائر میں کثرت تکرار ہے بلکہ یہ پوری صورت ہی

کثرت تکرار کی مثال ہے کیونکہ پوری سورت میں واحد مؤنث کی ضمیریں مذکور ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس میں آپ نے سیدنا یوسف علیہ السلام کی توصیف کی ہے اس میں کثرت تکرار اور تبايع اضافات دونوں ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہے الکریم بن الکریم بن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم۔ یہ حدیث کثرت تکرار پر تو اسے مشتمل ہے کہ اس حدیث میں کریم اور ابن کا بار بار ذکر کیا گیا ہے اور تبايع اضافات پر اسے مشتمل ہے کہ اضافات کی دو قسمیں ہیں ایک تو متداخلہ، دوم غیر متداخلہ۔ متداخلہ تو یہ ہے کہ اول ثانی کی طرف اور ثانی ثالث کی طرف مضاف ہو جیسا کہ مصنف کی بیان کردہ مثال میں ہے اور غیر متداخلہ یہ ہے کہ ایسا نہ ہو بلکہ درمیان میں صفت وغیرہ کسی چیز کا فصل ہو جیسے اس حدیث میں ہے کہ پہلا ابن دوسرے کریم کی طرف مضاف ہے اور دوسرا ابن تیسرے کریم کی طرف اور تیسرا ابن جو تھے کریم کی طرف مضاف ہے اور اسی طرح یوسف کے بعد والا ابن یعقوب کی طرف مضاف ہے اور یعقوب کے بعد والا اسحاق کی طرف مضاف ہے اور اسحاق کے بعد والا ابراہیم کی طرف مضاف ہے۔ دراصل اس طرح کی ترکیب میں ابن اپنے اقبل کی صفت ہوتا ہے اور مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے اسی کو اضافات غیر متداخلہ کہتے ہیں۔ الحاصل اس حدیث میں تبايع اضافات تو ہے مگر غیر متداخلہ۔

وَالْفَصَاحَةُ فِي الْمُسْتَكْمَلِ مَلَكَهُ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ رَاسِخَةٌ فِي النَّفْسِ وَالْيَقِينَةُ عَرْضٌ لَا يَتَوَقَّفُ تَعَمُّلُهُ عَلَى تَعَقُّلِ الْغَيْرِ وَلَا يَقْتَضِي الْقِيَمَةَ وَالْإِلَاقِمَةَ فِي تَحْكُمِهِ اِمْتِصَاءً أَوَّلِيًّا فَخَرَجَ بِالْقَيْدِ الْأَوَّلِ الْأَخْرَاضِ النَّسَبِيَّةِ مِثْلُ الْإِضَافَةِ وَالْفِعْلِ وَالْأَنْفِعَالِ وَتَعَوُّذًا بِذَلِكَ وَيَقُولُ لَا يَقْتَضِي الْقِيَمَةَ الْكَيْمِيَّاتُ وَيَقُولُ الْإِلَاقِمَةُ النَّقْطَةُ وَالْوَحْدُ لَا وَقَوْلُنَا أَوَّلِيًّا لِيَدْخُلَ فِيهِ مِثْلُ الْعِلْمِ بِالْمَعْلُومَاتِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْقِيَمَةِ أَوْ الْإِلَاقِمَةِ فَقَوْلُهُ مَلَكَهُ اشْعَارُ بِأَنَّهُ لَوْ عَبَّرَ عَنِ الْمَقْصُودِ بِلَفْظٍ فُصِيحٍ لَا يَسْمَى فُصِيحًا فِي الْأَصْطِلَاحِ مَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ رَاسِخًا فِيهِ وَقَوْلُهُ يَقْتَضِي بِمَا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَقْصُودِ دُونَ أَنْ يَقُولَ يُعَبِّرُ اشْعَارُ بِأَنَّهُ يَسْمَى فُصِيحًا إِذَا وَجِدَ فِيهِ تِلْكَ الْمَلَكَهُ سَوَاءً وَجِدَ التَّعْبِيرُ أَوْ لَمْ يَوْجِدْ وَقَوْلُهُ بِلَفْظٍ فُصِيحٍ لِيَعْمَ الْمُفْرَدَ وَالْمُرَكَّبَ أَمَّا الْمُرَكَّبُ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا الْمُفْرَدُ فَكَمَا تَقُولُ عِنْدَ التَّعْدَادِ دَارُ غَلَامٍ جَارِيَةٍ ثَوْبٌ يَسَاطُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ

ترجمہ

اور فصاحتہ فی المتکمل ایک ایسا ملک ہے اور ملک ایسی کیفیت ہے جو نفس میں ثابت ہو اور کیفیت ایسا عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور نہ وہ انتفاء اولیٰ کے طور پر اپنے عمل میں تقسیم کا تقاضہ کرتا ہو اور نہ عدم تقسیم کا پس قید اول کے ذریعے اعراض نسبیہ خارج ہو گئے جیسے اضافات، فصل

انفعال اور اس جیسا اور ہمارے قول لا یقتضی القسمۃ سے کلمات نکل گئے اور ہمارے قول لا قسمۃ سے نقطہ اور وقت نکل گئے اور ہمارا قول اولاً تاکہ اس میں علم بالمعلومات داخل ہو جائے جو قیمت اور عدم قیمت کا تقاضی ہوتا ہے۔ پس مصنف کا قول ملکہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کسی نے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کیا تو اصطلاح میں اس کا نام فصیح نہیں ہوگا جب تک کہ اس میں یہ ملکہ راسخ نہ ہو اور مصنف کا قول یقتدر بہا علی التبعیر عن المقصود بجائے اس کے کہ یقیر کہتا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کا نام فصیح رکھا جائے گا جبکہ اس میں یہ ملکہ پایا جائے برابر ہے کہ تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے اور اس کا قول بلفظ فصیح تاکہ مفرد اور مرکب کو عام ہو جائے۔ بہر حال مرکب تو ظاہر ہے اور ہر مفرد تو، تو شمار کے وقت کہتا ہے دار، غلام، جاریہ، ثوب، بساط وغیرہ

تشریح

مصنف نے اس عبارت میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے پر قادر ہو۔ شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ملکہ ایسی کیفیت اور صفت کا نام ہے جو نفس میں راسخ اور ثابت ہو جائے دراصل نفس کے لئے جو صفت حاصل ہوتی ہے تو اول حصول میں اس کا نام حال ہوتا ہے کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ متصف ہوتا ہے وہ زمانہ حال میں اس کو ضائع کر دینے پر قادر ہوتا ہے اور اگر وہ صفت اپنے محل میں ثابت اور متقرر ہو گئی ایسے طریقے پر کہ اس کا زائل کرنا ممکن نہ رہا تو اس کا نام ملکہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ اس طرح متصف ہوگا وہ اس صفت کا مالک ہوگا جس طرح چاہے گا اس کو گھمائے گا۔ شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے کیفیت کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفت کا لفظ ذکر نہیں کیا محض یہ بتانے کے لئے کہ ملکہ مقولہ کیف میں سے ہے۔ شارح نے فی النفس فرمایا ہے اور فی الجسم نہیں فرمایا کیونکہ وہ کیفیت اگر نفس میں ثابت اور پیوست ہوگی تو اس کو ملکہ کہا جائے گا اور اگر جسم کے ساتھ متصف ہوئی جیسے سفیدی تو اس کو کیفیت اور عرض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے ملکہ کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جاتا۔ والکیفیت سے شارح مقولہ کیف کی تعریف کرنا چاہتے ہیں مگر اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ متکلمین نے موجودات حادثہ کو جو ہر اور عرض کے اندر منحصر کیا ہے یعنی جو چیز عدم سے وجود میں آئے گی اور وجود کے بعد بھر معدوم ہو جائے گی وہ یا تو جو ہر ہوگی یا عرض ہوگی۔ پھر حکما نے عرض کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ کم۔ کیف۔ اضافت۔ مٹی۔ این۔ وضع۔ ہلک۔ فعل۔ انفعال۔ ان نواضع اور ایک جو ہر کا نام مقولات عشرہ ہے۔ مقولات بمعنی محمولات۔ یعنی موجودات حادثہ میں سے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس پر ان مقولات میں سے کوئی ایک مقولہ محمول نہ ہوتا ہو ورنہ اس کی یہ ہے کہ یہ مقولات موجودات ممکنہ کے لئے اجناس عالیہ ہیں اور جنس ذی جنس پر محمول ہوتی ہے لہذا یہ مقولات بھی موجودات ممکنہ پر محمول ہونگے۔ پھر ان مقولات کی دو قسمیں ہیں۔ مقولات نسبہ اور مقولات غیر نسبہ۔ مقولات غیر نسبہ تین ہیں (۱) جو ہر (۲) کیف (۳) کم۔ اور ان تین کے علاوہ باقی سات مقولات نسبہ ہیں۔ نسبہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو۔ اور غیر نسبہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو۔ اس موقع پر تمام مقولات کی تعریف کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ۔ جو ہر وہ مقولہ ہے

جو بنفسہ اور بذاتہ قائم ہو یعنی اپنے خارجی قیام میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسا کہ جملہ اجسام۔ کم وہ عرض ہے جو لذاتہ تقسیم کو قبول کرتا ہو۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) متصل (۲) منفصل۔ کم متصل وہ ہے جس میں حدود مشترک ہوں جیسے خط، سطح اور جسم۔ اور منفصل وہ ہے جس میں حدود مشترک نہ ہوں جیسے اشیاء معدودہ۔ کیفیت کی تعریف خود شارح نے کی ہے اسی کو سمجھانے کے لئے خادم نے یہ تفصیل کی ہے۔ لہذا تھوڑا سا انتظار اور کیجیے۔ اضافت وہ نسبت ہے جو ایک شے کو عارض ہو دوسری نسبت کی طرف قیاس کرتے ہوئے جیسے اَبُوْتُ۔ بُوْتُ۔ متنی کسی شے کا زمانے میں حاصل ہونا جیسے کون الصوم ماضی فی شہر رمضان۔ آئن کسی شے کا مکان میں حاصل ہونا جیسے کون زید فی الدار۔ وضع وہ ہیئت ہے جو کسی شے کو عارض ہو اس کے بعض اجزاء کو بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے جیسے ٹیک لگانے کی ہیئت اور کرور پر لیٹنے کی ہیئت۔ ملک وہ ہیئت ہے جو جسم کو عارض ہو اس اعتبار سے کہ وہ جسم کو محیط ہے اور جسم کے منتقل ہوجانے سے منتقل ہوجاتی ہے جیسے قیص پہننے اور عمامہ باندھنے کی ہیئت۔ فسل کسی چیز کا دوسرے کے اندر مؤثر ہونا جیسے قاطع (کاٹنے والے) کا اس طور پر ہونا کہ وہ دوسرے کو قطع کرے۔ انفعال کسی شے کا دوسرے سے متاثر ہونا جیسے زید کا مضروب ہونا اور کپڑے کا مقطوع ہونا۔ اس تفصیل کے بعد کیفیت یعنی مقولہ کیفیت کی تعریف ملاحظہ فرمائیے۔ کیفیت وہ عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں تقسیم اور عدم تقسیم کا لذاتہ اور بلا واسطہ تقاضہ نہ کرتا ہو۔ شارح کی بیان کردہ یہ تعریف ایک جنس اور چار فصلوں پر مشتمل ہے اس طور پر کہ شارح کا قول عرض بمنزلہ جنس کے ہے کیونکہ عرض کا لفظ عرض کی تمام قسموں کو شامل ہے۔ اور لا یتوقف تعقلہ علی تعقل الغیر پہلی فصل ہے اس کے ذریعہ تعریف سے اعراض نسبتہ کو خارج کیا گیا ہے۔ یعنی اضافت، متنی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال۔ ان سات اعراض کو خارج کیا گیا ہے جن کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے: لا یقتضی القسمۃ، دوسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیفیت کی تعریف سے کم کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ کم لذاتہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے۔ ”واللا قسمۃ“ تیسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیفیت کی تعریف سے نقطہ اور وحدت کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ یہ دونوں عدم تقسیم کو قبول کرتے ہیں اس طور پر کہ نقطہ نام ہے طرف خط کا اور طرف خط یعنی خط کا کنارہ غیر منقسم ہوتا ہے اور وحدت کہتے ہیں شے کا غیر منقسم ہونا۔ الحاصل یہ دونوں عدم قیمت کا تقاضہ کرتے ہیں۔ اولیٰ یعنی اقتضار اولیٰ جو بھی فصل ہے لیکن یہ فصل اور قید کیفیت کی تعریف سے کسی کو خارج کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ علم بالمعلومات کو کیفیت کی تعریف میں داخل کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ اولیاء سے مراد لذاتہ اور بلا واسطہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیفیت ایسا عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں لذاتہ اور بلا واسطہ تقسیم اور عدم تقسیم دونوں کا تقاضہ کرتا ہو اور علم بھی لذاتہ یعنی معلومات سے قطع نظر کر کے تقسیم اور عدم تقسیم کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہذا علم بھی مقولہ کیفیت میں داخل ہوگا۔

البتہ علم بالمعلومات میں اگر علم کے متعلق یعنی معلومات کا اعتبار ہو تو معلومات کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ علم بھی

تقسیم کا تقاضہ کرے گا اور کبھی عدم تقسیم کا لیکن یہ تقاضہ لفظ اور بلا واسطہ نہیں ہوگا بلکہ متعلق اور معلوم کے واسطہ سے ہوگا چنانچہ وہ علم جو شے واحد بسیط کے ساتھ متعلق ہوگا تو وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے عدم تقسیم کو قبول کرے گا اور وہ علم جو دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہوگا وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے گا۔ اہم اہل کیفیت کی تعریف میں جب تک اَوَّلِیَّات کی قید مذکور نہیں ہوگی اس وقت تک علم اپنے متعلق اور معلوم سے قطع نظر کرتے ہوئے کیفیت کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اور اس پر کیفیت کی تعریف صادق نہیں آئیگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فصاحت فی التکلم کی تعریف میں ملکتہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفت کا لفظ ذکر کر کے صفت بقدر بہا نہیں کہا۔ کیونکہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے سے انسان علماء بلاغت کی اصطلاح میں فصیح نہیں کہلاتا ہے بلکہ فصیح کہلانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ صفت اور کیفیت اس میں راسخ اور پیوست ہو۔ پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے فاضل مصنف نے تعریف میں ملکتہ کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اور صفت کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ چنانچہ اگر کسی نے بغیر کیفیت لفظ فصیح کے ساتھ ایک آدھ بار اپنا مقصود ادا کر دیا تو یہ شخص فصیح نہیں کہلایگا بلکہ اس کے بارے میں کہا جائے گا ہذہ رمیۃ من غیر رطم یعنی اندھ کا نیر ہوڑے میں۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے فصاحت فی التکلم کی تعریف میں یقندر کا لفظ ذکر کیا ہے یعنی فصاحت فی التکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مقصود ادا کرنے پر قادر ہو اور یقندر کا لفظ ذکر کر کے یہ نہیں کہا کہ اس کی وجہ سے مقصود کو ادا کر دے کیونکہ فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں یہ ملکہ موجود ہو اور وہ اس ملکہ کی وجہ سے مقصود ادا کرنے پر قادر ہو خواہ مقصود ادا کرے یا نہ ادا کرے یعنی فصیح ہونے کے لئے تعبیر اور ادا کرنا شرط نہیں ہے بلکہ قادر ہونا شرط ہے تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ مثلاً ایک شخص کو انشاء کے سلسلہ میں ملکہ حاصل ہے تو یہ شخص مفتی کہلایگا خواہ نوی دے یا نہ دے۔ اب نہیں کہ مسئلہ بتاتے وقت تو یہ حضرت مفتی صاحب ہوں اور جب بتا کر فارغ ہو گئے تو غیر مفتی ہوں شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ فصیح کہا ہے بکلام فصیح نہیں کہا کیونکہ مقصود کو کلام کے ذریعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ بعض مقاصد ایسے ہیں جنکو صرف مفرد کے ذریعہ ادا کیا جاسکتا ہے مثلاً ایک شخص اپنا حساب مبیاق کرنے کے لئے محاسب کے سامنے مختلف قسم کی چیزیں پیش کرنا چاہتا ہے تو وہ ان چیزوں کو گنواتے وقت یوں کہے گا دائرہ۔ ثوب۔ غلام جاریہ۔ بساط وغیرہ۔ پس اگر مصنف بکلام فصیح کہتے تو یہ تعریف صرف اس صورت کو شامل ہوتی جہاں مقصود کو کلام اور مرکب کے ذریعے ادا کیا جاتا۔ اور جہاں مفرد کے ذریعہ ادا کیا جاتا اس کو یہ تعریف شامل نہ ہوتی لہذا مصنف نے بلفظ فصیح کہا تاکہ یہ تعریف مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہو جائے کیونکہ کلمہ لفظ مفرد اور مرکب دونوں کو عام ہے۔

وَالْبَلَاغَةُ فِي الْكَلَامِ مَطَابَقَتُهُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ فَصَاحَتِهِ أَيْ فَصَاحَةُ الْكَلَامِ وَالْحَالُ هُوَ الْأَمْرُ الدَّاعِي إِلَى أَنْ يُعْتَبَرَ مَعَ الْكَلَامِ الَّذِي يُؤَدِّي بِهِ أَصْلُ الْمُرَادِ خُصُوصِيَّةٌ مَا وَهُوَ مُقْتَضَى الْحَالِ مَثَلًا كَوُتِ الْمُحَاطَبُ مُتَكِرًّا لِلْعَلَمِ حَالٌ تَقْتَضِي تَاكِيدَ الْمُكْرَمِ وَالتَّأَكُّدُ مُقْتَضَى الْحَالِ وَقَوْلُكَ لَهُ إِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ هُوَ كَذَائِبٌ كَلَامٌ

مُطَابِقًا لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنَّهُ مِنْ جُزْئِيَّاتِ ذَلِكَ الْكَلَامِ الَّتِي تَقْتَضِيهِ
الْحَالُ فَإِنَّ الْإِنْكَارَ مَثَلًا يَقْتَضِيهِ كَلَامًا مُؤَكِّدًا وَهَذَا مُطَابِقٌ لَهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ
صَادِقٌ عَلَيْهِ عَلَى عَكْسِ مَا يُقَالُ إِنَّ الْكَلِمَةَ مُطَابِقٌ لِلْجُزْئِيَّاتِ وَإِنِّي أَمَرْتُ تَحْقِيقَ
هَذَا الْكَلَامِ فَارْجِعْ إِلَى مَا ذَكَرْتُ لَهُ فِي الشَّرْحِ فِي تَعْرِيفِ عَلَيْهِ الْمَعْنَى

ترجمہ

اور بلاغت فی الکلام، کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا ہے درآ خالیکہ وہ کلام فصیح ہو اور حال وہ امر ہے جو اس بات کی طرف داعی ہو کہ اس کلام کے ساتھ جس کے ذریعہ اصل مراد ادا کی جاتی ہے کسی بھی خصوصیت کا اعتبار کیا جائے اور وہ خصوصیت مقتضی حال ہے مثلاً مخاطب کا منکر حکم ہونا ایک حال ہے جو تاکید حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکید مقتضی حال ہے۔ اور مخاطب سے تیرا قول اِنَّ زَيْدًا فِي الْقَدَارِ۔ اِنَّ کی تاکید کے ساتھ ایسا کلام ہے جو مقتضی حال کے مطابق ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کلام اس کلام کی جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ مثلاً انکار کلام مؤکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ اس کے مطابق ہے بایں معنی کہ یہ کلام مؤکد کی اس پر صادق ہے اس کے برعکس جو کہا جاتا ہے کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے اور اگر تو اس کلام کی تحقیق کا ارادہ کرے تو اس کی طرف رجوع کر جو ہم نے علم معانی کی تعریف میں خرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح

جب مصنف ر فصاحت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب بلاغت کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ بلاغت فی الکلام کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بلاغت فی الکلام اس کا نام ہے کہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور خود وہ کلام فصیح ہو اور یہ خیال رہے کہ یہاں مطابقت سے فی الجملہ مطابقت مراد ہے مطابقت تامہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اصل بلاغت میں مطابقت تامہ کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے۔ مطابقت تامہ تو یہ ہے کہ کلام ان تمام مقتضیات کے مطابق ہو جن کا حال تقاضا کرتا ہے اور فی الجملہ مطابقت یہ ہے کہ حال جن مقتضیات کا تقاضہ کرتا ہے کلام ان میں سے کسی ایک مقتضی کے مطابق ہو۔ پس حال اگر دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہو مثلاً تاکید کا اور تعریف کا اور مستحکم نے ان میں سے کسی ایک کی رعایت کی ہو اور دوسرے کی رعایت نہ کی ہو تو یہ کلام اگرچہ مطلقاً بلیغ نہیں ہوگا لیکن اس اعتبار سے بلیغ ہوگا۔ بلاغت کلام کی یہ تعریف تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) حال (۲) مقتضی حال (۳) مطابقت مقتضی حال۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان تینوں کو بالتفصیل ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حال وہ امر ہے جو مستحکم کے لئے اس بات کا داعی ہو کہ مستحکم اپنے اس کلام میں جس کے ذریعہ وہ اصل مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی بھی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے وہ امر خواہ نفس الامر میں داعی ہو یا نفس الامر میں داعی نہ ہو۔ اول کی مثال جیسے مخاطب کا حقیقتہً قیام زید کا منکر ہونا پس یہ انکار نفس الامر میں اس بات کا داعی ہے کہ مستحکم اپنے اس کلام میں جس کے ذریعہ وہ اپنی مراد ادا کرنا چاہتا ہے ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے اور ثانی کی مثال جیسے مخاطب غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو یہ انکار تنزیہی ایسا امر ہے جو مستحکم کو اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ مستحکم اپنے کلام میں ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے۔ شارح نے اَنْ يَعْتَبِرَ كَلِمَةً

اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ خصوصیات اور نکات متکلم کا مقصود ہوں یعنی متکلم ان خصوصیات کا لحاظ کرے اور ان کا قصد کرے۔ اگر متکلم کے قصد کے بغیر کلام میں کوئی خصوصیت پائی گئی تو یہ مقتضی حال نہ ہوگا اور اس کلام کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہے۔

الحاصل حال وہ امر ہے جو متکلم کو اس بات کی دعوت دیتا ہو کہ متکلم اپنے اس کلام میں جسکے ذریعہ مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے۔ اور وہ خصوصیت اور نکتہ جس کا حال تقاضہ کرتا ہے مقتضی حال کہلاتا ہے۔ اور کلام کا اس خصوصیت پر مشتمل ہونا مطابقت مقتضی حال ہے۔ مثلاً مخاطب کا منکر مکمل ہونا حال ہے جو تاکیدی حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکیدی حکم مقتضی حال ہے اور اس مخاطب کے سامنے ان زید فی الدار ان کے ساتھ موکد کر کے کلام کرنا مطابقت مقتضی حال ہے یعنی اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام ایسا ہے جو مقتضی حال کے مطابق ہے۔

و تحقیق ذلک سے شارح فرماتے ہیں کہ مقتضی حال اور مطابقت مقتضی حال کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے وہ تو مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہے لیکن ہماری تحقیق یہ ہے کہ حال کی تعریف تو دہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے لیکن مقتضی حال اس خصوصیت اور نکتہ کا نام نہیں ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے۔ بلکہ اس کلام کلی کا نام مقتضی حال ہے جو کلام کلی اس خصوصیت پر مشتمل ہوگا اور مطابقت مقتضی حال یہ ہے کہ متکلم جو کلام بھی مخاطب کے سامنے پیش کریگا وہ کلام اس مقتضی حال یعنی کلام کلی کے جزئیات میں سے ہو اور یہ مقتضی حال یعنی کلام کلی اس کلام جزئی پر صادق آئے مثلاً انکار تقاضہ کرتا ہے کلام موکد کا اور کلام موکد کی مثال ان زید فی الدار ہے تو ہماری تحقیق کے مطابق انکار حال ہوگا اور کلام موکد کلی مقتضی حال ہوگا اور کلام جزئی یعنی ان زید فی الدار کا اس کلام موکد کلی کے جزئیات میں سے ہونا اور اس کلام کلی کا اس پر صادق آنا مطابقت مقتضی حال ہوگا۔

شارح نے اپنی تحقیق کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مثال مذکور یعنی ان زید فی الدار اس کلام موکد کلی کے جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے کیونکہ مخاطب کا انکار کلام موکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ مثال یعنی ان زید فی الدار جو کلام جزئی ہے یہ اس کلام موکد کلی کے مطابق ہے بایں معنی کہ یہ کلام موکد کلی اس مثال پر صادق آتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میرا یہ کہنا کہ کلام جزئی یعنی مثال مذکور کلام موکد کلی کے مطابق ہے منطق کے بیان کے برعکس ہے کیونکہ منطق یہ نہیں کہتے کہ جزئی کلی کے مطابق ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے یعنی میں نے تو اپنی تحقیق کے دوران کلام جزئی (مثال مذکورہ) کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور کلام موکد کلی کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اور منطق اس کا برعکس کرتے ہیں یعنی کلی کو مطابق اسم فاعل بناتے ہیں اور جزئی کو مطابق اسم مفعول بناتے ہیں۔ مگر یہ محض لفظ اور تعبیر میں اختلاف ہے ورنہ معنی اور مراد دونوں کے ایک ہیں۔ یعنی مطابقت سے مراد یہ ہے کہ کلی جزئی پر صادق آئے اور کلی جزئی پر محمول ہو اسکو منطق نے اس طرح تعبیر کر دیا کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے چنانچہ فرمایا ہے ان الکی مطابق للجزئیات اور میں نے اس طرح تعبیر کر دیا کہ جزئی یعنی مثال مذکور کلی یعنی کلام موکد کے مطابق ہے چنانچہ میں نے کہا ہے و ہذا مطابق لہ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ آخر شارح کو لفظی مخالفت کرنے کی ضرورت کیا تھی

شارح بھی مناطق کی موافقت میں یوں فرمادیتے کہ کلام موکد کی اس مثال یعنی کلام جزئی کے مطابق ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح مصنف کے ظاہر قول کی وجہ سے مناطق کی لفظی مخالفت کی ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے مطابقتہ لفقنی الحال اور اس میں مصدر کی اضافت فاعل کی طرف کی گئی ہے یعنی کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا پس مصنف نے چونکہ کلام جزئی مثلاً ان زینانی الدار کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور مقتضی مال کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اسلئے میں نے بھی یہی تعبیر اختیار کی اور یوں کہا ونبأ ای المثال المذكور مطابق له ای للكلام الموكد الكلي۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کی اگر مزید تحقیق کرنا ہو تو مطول کی طرف رجوع کیجئے میں نے علم معانی کی تعریف کے ذیل میں اس پر تفصیلی کلام کیلئے۔

وَهُوَ اَنْی مُقْتَضَى الْحَالِ مُعْتَلِفٌ فَإِنَّ مَقَامَاتِ الْكَلَامِ مُتَفَاوِتَةٌ لِأَنَّ الْأَعْتِبَارَ
اللَّائِقَ بِهَذِهِ الْمَقَامِ يُخَايِرُ الْأَعْتِبَارَ اللَّائِقَ بِذَلِكَ وَهَذَا عَيْنُ تَفَاوُتِ
مُقْتَضَيَاتِ الْأَحْوَالِ لِأَنَّ التَّخَايُرَ بَيْنَ الْحَالِ وَالْمَقَامِ إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ الْأَعْتِبَارِ
وَهُوَ أَنَّهُ يَكُونُهُمْ فِي الْحَالِ كَوْنُهُ سَرْمَاثًا يَوْمَ ذِي الْقَلْعَةِ وَفِي الْمَقَامِ كَوْنُهُ
مَخْلًا لَهُ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى جَمَالِيَّةٍ إِلَى ضَبْطِ مُقْتَضَيَاتِ الْأَحْوَالِ
وَتَحْقِيقِ الْمُقْتَضَى الْحَالِ

ترجمہ اور وہ یعنی مقتضی حال مختلف ہے کیونکہ مقامات کلام متفاوت ہیں اسلئے کہ جو اعتبار اس مقام کے لائق ہو وہ اس اعتبار کے مغائر ہے جو اس مقام کے مناسب ہو اور یہ بعینہ مقتضیات احوال کا تفاوت ہے اسلئے کہ حال اور مقام کے درمیان جو تغایر ہے وہ محض اعتباری ہے اور وہ یہ کہ حال میں ورود کلام کے لئے زمانہ ہونے کا خیال کیا جاتا ہے اور مقام میں اس کے لئے محل ہونے کا اور اس کلام میں مقتضیات احوال کے ضبط کی طرف اجمالی اشارہ ہے اور مقتضی حال کی تحقیق ہے۔

تشریح مصنف نے بلاغت کلام کی تعریف میں مقتضی حال کا ذکر کیا ہے۔ پھر شارح نے مقتضی حال کی تعریف بیان فرمائی ہے اور اس کی تعریف کے سلسلہ میں شارح کی اپنی جو تحقیق تھی اسکو بھی ذکر کیا ہے پھر اگلی سطروں میں فہم کل من التذکیر والاطلاق سے مصنف نے اجمالی طور پر مقتضیات احوال کے درمیان حصر بیان کیا ہے اور مقتضی الحال ہوا اعتبار المناسب سے مقتضی حال کی تحقیق کی ہے اور ان سطروں میں مقتضیات احوال کے ضبط اور حصر اور اس کی تحقیق کے لئے ایک تمہید ذکر کی ہے۔ اس تمہید کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ مقتضی حال مختلف ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ مقامات کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں متفاوت اور مختلف ہیں۔ اور مقامات کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں مختلف اسلئے ہیں کہ ایک شے یعنی خصوصیت جس کا اعتبار کیا جائے گا وہ ایک مقام کے

تو مناسب ہے لیکن دوسرے مقام کے مناسب نہیں ہے بلکہ دوسرے مقام کے مناسب دوسری خصوصیت کا اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً مقام انکار میں تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور اس مقام میں جہاں مخاطب خالی الذہن ہو عدم تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تاکید جو مقام انکار کے مناسب ہے وہ اس عدم تاکید کے مغائر ہے جو مقام غلوذہن کے مناسب ہے پس تاکید اور عدم تاکید تو مقتضی حال ہیں جو آپس میں متغائر ہیں اور مقام یعنی انکار اور غلوذہن میں متغائر ہیں۔ الحاصل مقامات کلام یعنی مقام انکار اور مقام غلوذہن متفاوت اور مختلف ہیں اور مقام اور حال چونکہ ذاتاً متحد ہیں اگرچہ ان میں اعتباری تغائر ہے اسلئے جب مقامات کلام متفاوت اور مختلف ہونگے تو مقتضیات احوال بھی مختلف اور متفاوت ہوں گے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مقتضیات احوال مختلف ہیں۔ رہا یہ سوال کہ حال اور مقام ذاتاً متحد اور مجبلاً اعتبار متغائر کس طرح ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال اور مقام دونوں سے وہ امر داعی مراد ہے جو منکلم کو اپنے کلام میں کسی خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کی دعوت دیتا ہے اور ان دونوں کے درمیان اعتباری فرق اس لئے ہے کہ اس امر داعی کے بارے میں اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ درود کلام کے لئے زمانہ ہے تو اس امر داعی کا نام حال ہوگا اور اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ امر داعی درود کلام کا مصل ہے تو اس کا نام مقام ہوگا پس امر داعی حقیقت میں چونکہ درود کلام کے لئے نہ زمانہ ہے اور نہ مکان ہے بلکہ یہ ایک توہمی اور تخیلی امر ہے اسلئے شارح نے اس کو یتوہم کے ساتھ تعبیر کیا ہے شایح کہتے ہیں کہ اس کلام میں یعنی اگلے متن میں مقتضیات احوال کے ضبط اور حصر کی طرف اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے مقتضیات احوال کو تین قسموں میں مختصر کیا ہے (۱) وہ مقتضی حال جو اجزاء و جملہ کے ساتھ متعلق ہو (۲) وہ جو درجہ جملوں کے ساتھ متعلق ہو (۳) وہ جو ان میں سے کسی کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ ایک ساتھ دونوں کے ساتھ متعلق ہوں قسم اول کی طرف مصنف نے مقام کل من التکیر سے اشارہ کیا ہے اور قسم ثانی کی طرف مقام الفصل سے اور قسم ثالث کی طرف مقام الایجاز سے اشارہ کیا ہے۔ اور اس سے کچھ آگے چلکر مقتضی الحال ہوا الاعتبار متن میں مقتضی حال کی تحقیق ہو گئی ہے

مَقَامٌ كُلٌّ مِّنَ التَّنْكِيرِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْتَقْدِيمِ وَالذِّكْرِ يُبَيِّنُ مَقَامَ خِلَافِهِ أَوْ
خِلَافِ كُلِّ مِمَّا يُعْنَى إِنَّ الْمَقَامَ الَّذِي يُنَاسِبُهُ تَنْكِيرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوِ الْمُسْنَدِ
يُبَيِّنُ الْمَقَامَ الَّذِي يُنَاسِبُهُ التَّعْرِيفُ وَمَقَامُ إِطْلَاقِ الْحُكْمِ أَوْ التَّعْلُقِ
أَوِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوِ الْمُسْنَدِ أَوْ مُتَعَلِّقِهِ يُبَيِّنُ مَقَامَ تَقْبِيدِهِ بِمَوْكِدٍ
أَوْ إِدَاةٍ قَصِيرٍ أَوْ تَابِعٍ أَوْ شَرْطٍ أَوْ مَقْعُولٍ أَوْ مَا يَشَبَّهُ ذَلِكَ وَمَقَامُ تَقْدِيمِ
الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوِ الْمُسْنَدِ أَوْ مُتَعَلِّقَاتِهِ يُبَيِّنُ مَقَامَ تَأْخِيرِهِ وَكَذَا مَقَامُ
ذِكْرِهِ يُبَيِّنُ مَقَامَ حَذْفِهِ فَقَوْلُهُ خِلَافِهِ شَامِلٌ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ پس تنکیر اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام کے مابین ہے

یعنی ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے یعنی وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ یا مسند کا کحہ لانا ہے مباین ہے اس مقام کے جس کے مناسب معرفہ لانا ہے اور حکم یا تعلق یا مسند الیہ یا مسند یا متعلق مسند کا مطلق ہونا مباین ہے اسکو مقید کرنے کے مقام کے مؤکد کے ساتھ یا اداۃ قصر کے ساتھ یا تابع کے ساتھ یا شرط کے ساتھ یا مفعول کے ساتھ یا اس کے مشابہ کے ساتھ اور مسند الیہ کی تقدیم یا مسند کی تقدیم یا اس کے متعلقات کی تقدیم کا مقام مباین ہے ان کی تاخیر کے مقام کے اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے مباین ہے۔ پس مصنف کا قول ان سب کو شامل ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف ر نے مقتضی حال کی تم اہل کی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تکبیر اطلاق تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مباین ہے غلانہ کی منیر کل کی طرف را۔ مع ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو کحہ لانا ہے جیسے رجل فی الدار قائم اور جاء رجل وہ اس مقام کے مباین ہے جس کے مناسب مسند الیہ کو معرفہ لانا ہے جیسے زید قائم اور جاء زید۔ اس طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند کو کحہ لانا ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند کو معرفہ لانا ہوگا جیسے زید القائم۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب حکم کو مطلق رکھنا ہے یعنی مقیدات سے خالی رکھنا ہے جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب حکم کو مؤکد کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے ان زید قائم۔ یا اداۃ قصر کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے ما زید الا قائم اور انما زید قائم

حکم سے مراد وہ نسبت ہے جو مسند الیہ اور مسند کے درمیان حاصل ہوتی ہے اور اس نسبت کی وجہ سے مسند یعنی محکوم بہ محکوم علیہ یعنی مسند الیہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب تعلق کا مطلق رکھنا ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب اسکو مقید کرنا ہو۔ تعلق سے مراد مسند کا اسکے معمول کے ساتھ تعلق ہے جیسا کہ فعل کا تعلق مفعول کے ساتھ ہوتا ہے پس وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ فعل کا مفعول کے ساتھ تعلق مطلق ہو جیسے ضربت زیداً وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ یہ تعلق مؤکد کے ساتھ مقید ہو جیسے لا ضربت زیداً یا اداۃ قصر کے ساتھ مقید ہو جیسے ما ضربت الا زیداً۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا ہو جیسے زید قائم اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے زید الطویل قائم۔ اسی طرح وہ مقام جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید رجل طویل۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا متعلق یعنی اس کا معمول مطلق ہو جیسے زید ضارب رجلاً وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا معمول تابع کی قید کے ساتھ مقید ہو جیسے زید ضارب رجلاً طویلاً۔ اس مقام پر یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مؤکد، اداۃ قصر، تابع، شرط، مفعول اور حال اور تمیز میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم، تعلق، مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق میں سے ہر ایک کو مقید

نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس بارے میں قدرے تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ مؤکد اور اداتِ قصر کے ساتھ صرف حکم اتعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے اور تابع کے ساتھ مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ان کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں اور شرط کے ساتھ صرف مسند کو مقید کیا جاسکتا ہے یعنی وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کو شرط کی قید سے مطلق رکھا جائے جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں مسند کو شرط کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو مثلاً زید قائم ان قام عمرو۔ اور مفعول کے ساتھ صرف مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی جس مقام کے مناسب مسند الیہ کو مفعول کی قید سے مطلق رکھا ہو، جیسے جاہ الضارب وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اسکو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاہ الضارب زیداً۔ اور وہ مقام جس کے مناسب اطلاق مسند ہو جیسے زید ضارب وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اس کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید ضارب عرفاً۔ اور جس مقام کے مناسب مسند کے متعلق کا مطلق رکھنا ہو جیسے رأیت ضارباً وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں متعلق کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رأیت ضارباً عرفاً۔

بالشبہ ذالک سے مراد حال اور تمیز ہے اور ان دونوں کے ساتھ صرف مسند الیہ اور مسند کے متعلق (مفعول) کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جس مقام میں مسند الیہ کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاہ زید اور طاب محمد تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاہ زید راكبا اور طاب محمد نفساً۔ اسی طرح جس مقام میں مسند کے متعلق (مفعول) کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے ركبت الفرس اور اشتریت عشرين وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے ركبت الفرس مسرّاً اور اشتریت عشرين غلاماً۔

خادم نے مع امثلہ تفصیل صرف اسلئے ذکر کی ہے تاکہ آپ کو یہ دہم نہ ہو جائے کہ حکم - تعلق - مسند الیہ - مسند اور اس کے متعلق سب کو، مؤکد، اداتِ قصر، تابع، شرط مفعول اور حال و تمیز جملہ قیود کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے کیونکہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض کو بعض کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ خادم کی ذکر کردہ تشریح سے واضح ہے۔ شارح نے تقدیم کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی مقام پر تقدیم مسند الیہ مناسب ہو جیسے زید قائم تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں تاخیر مسند الیہ مناسب ہوگی جیسے فی الدار رجل۔ اور اگر کسی مقام پر تقدیم مسند مناسب ہو جیسے قام زید تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں تاخیر مسند مناسب ہوگی جیسے زید قائم اور اگر کسی مقام پر مسند کے متعلق (مفعول) کی تقدیم مناسب ہو جیسے زیداً ضربت تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اس کی تاخیر مناسب ہوگی جیسے ضربت زیداً۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر کسی مقام کے مناسب مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلق کا ذکر ہو تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلق کا حذف مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول خلافاً تنکیہ کی ضد تعریف، اطلاق کی ضد تفسیر، تقدیم کی ضد تاخیر اور ذکر

کی ضد حذف سب کو شامل ہے جس کو ہم نے تشریح کے دوران بالا جال ذکر کر دیا ہے۔ تفصیل ان شاء اللہ علم معانی میں آجائے گی۔

وَإِنَّمَا فَصَّلَ قَوْلَهُ وَمَقَامُ الْفَصْلِ يُبَايِنُ مَقَامَ الْوَصْلِ تَبْيِيهَا عَلَى عَظَمَةِ شَأْنِ هَذَا الْبَابِ وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ مَقَامَ خِلَافِهِ لِأَنَّهُ أَخْصَرُ وَأَظْهَرُ لِأَنَّ خِلَافَةَ الْفَصْلِ إِنَّمَا هُوَ الْوَصْلُ۔

ترجمہ

اور مصنف نے اپنے قول و مقام الفصل بیان مقام الوصل کو علیحدہ کر دیا اس باب کی عظمت شان پر تنبیہ کرنے کیلئے اور مقام خلافہ نہیں کہا کیونکہ یہ مختصر ہے اور زیادہ ظاہر ہے اسلئے کہ خلاف فصل ہی وصل ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مقتضی حال کی دوسری قسم کا بیان ہے یعنی اس مقتضی حال کا بیان ہے جو دو جملوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی مقام کے مناسب فصل (ترک عطف) ہو تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جس کے مناسب وصل (عطف) ہو۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے فصل کو تنکیہ وغیرہ کے ساتھ کیوں ذکر نہیں کیا علیحدہ کر کے کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رح اس باب کی عظمت شان اور اس کے رفیع القدر ہونے پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں حتیٰ کہ بعض لوگوں نے علم بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت پر منحصر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر کسی کو فصل و وصل کی معرفت حاصل ہوگئی تو گویا اس کو علم بلاغت حاصل ہوگیا۔ پس اس باب کی عظمت شان کی وجہ سے مقام الفصل بیان مقام الوصل کو دیگر احوال سے علیحدہ کر کے ذکر فرمایا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ سابقہ احوال تو وہ تھے جن کا تعلق اجزاء جملہ کے ساتھ ہوتا ہے اور فصل و وصل ان احوال میں سے ہے جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ ہوتا ہے لہذا اس فرق کی وجہ سے فصل و وصل کے حال کو علیحدہ کر کے ذکر کیا ہے۔ یہاں دوسرا سوال یہ ہے کہ مصنف نے مقام الوصل کیوں کہا مقام خلافہ کیوں نہیں کہا جبکہ مقام خلافہ کہنے کی صورت میں سابق کے ساتھ موافقت بھی ہے۔ اس کے بھی دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ اس میں اختصار ہے بایں طہ کہ خلافہ میں پانچ حرف ہیں اور الوصل میں چار حرف ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ الوصل میں بھی پانچ ہی حرف ہیں لہذا اختصار کہاں رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوصل میں ہمزہ وصلیہ ہے جو درمیان میں آکر گرجا تا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ مقام خلافہ کی بہ نسبت مقام الوصل میں ظہور زیادہ ہے اسلئے کہ خلافہ کے لفظ میں تو وصل کے غیر کا بھی وہم ہو سکتا ہے لیکن وصل کے لفظ کی صراحت تو اس بات پر نص ہے کہ خلاف فصل وصل ہی ہے وصل کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے۔ پس اس اظہریت کی وجہ سے بھی مصنف نے مقام الوصل کہا ہے مقام خلافہ نہیں کہا۔

وَلِلثَنِيَةِ عَلَى عَظَمِ الشَّانِ فَصَلَ قَوْلَهُ وَمَقَامُ الْإِيْجَازِ يُبَايِنُ مَقَامَ خِلَافِهِ
أَيْ الْأَطْنَابِ وَالْمُسَاوَاةِ وَكَذَلِكَ أَخْطَابُ الذِّكْرِ مَعَ خِطَابِ الثَّغْنِ فَإِنَّ مَقَامَ
الْأَوَّلِ يُبَايِنُ مَقَامَ الثَّانِي فَإِنَّ الذِّكْرَ يُنَاسِبُهُ مِنَ الْأَعْتِبَارَاتِ
اللطيفةِ وَالْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ الْخَفِيَّةِ مَا لَا يَنَاسِبُ الثَّغْنِ وَبِكُلِّ كَلِمَةٍ
مَعَ صَاحِبَتِهَا أَيْ مَعَ كَلِمَةٍ أُخْرَى مُصَاحِبَةٍ لَهَا مَقَامٌ لَيْسَ بِتِلْكَ الْكَلِمَةِ مَعَ
مَا يُشَارِكُ بِتِلْكَ الصَّاحِبَةِ فِي أَصْلِ الْمَعْنَى مَثَلًا أَلْفَعْلُ الَّذِي قُصِدَ
إِفْتِرَاسُهُ بِالشَّرْطِ فَكُلُّهُ مَعَ إِنْ مَقَامٌ لَيْسَ لَهُ مَعَ إِذَا وَكَذَا أَيْ كُلِّ كَلِمَةٍ مِنْ
أَدَوَاتِ الشَّرْطِ مَعَ الْمَاضِي مَقَامٌ لَيْسَ لَهُ مَعَ الْمُضَارِعِ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ

ترجمہ

اور عظمتِ شان پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے اپنے قول و مقام الایجاز کو الگ کیا ہے اور تمام ایجازِ مباین ہے اس کے خلاف یعنی الطناب اور مساوات کے مقام کے اور اسی طرح ذکی کو مخاطب بنانا غبی کو مخاطب بنانے کے ساتھ اسلئے کہ مقام اول مقام ثانی کے مباین ہے۔ کیونکہ اعتباراتِ لطیفہ اور معانیِ دقیقہ خفیہ ذکی کے مناسب ہیں جو غبی کے مناسب نہیں ہیں اور ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحب کے ساتھ یعنی دوسرے کلمہ کے ساتھ جو اس کا مصاحب ہے ایک مقام ہے جو اس کلمہ کے لئے نہیں اس کلمہ کے ساتھ کہ یہ مصاحب اصل معنی میں اس کا شریک ہے۔ مثلاً وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ مقترن کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا اِنَّ کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے اِذَا کے ساتھ نہیں ہے اور اسی طرح ادواتِ شرط میں سے ہر ایک کلمہ کا ماضی کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے مضارع کے ساتھ نہیں ہے اور اسی پر قیاس کر لیجئے۔

تشریح

شارح رہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے فصل و وصل کی بحث کی طرح ایجاز، الطناب اور مساوات کو بھی سابقہ دو وجہوں کی وجہ سے الگ کر کے ذکر کیا ہے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مصنف نے اسکو علیحدہ ذکر کر کے اس بحث کی عظمتِ شان پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں سے مقتضی حال کی تیسری قسم (جوہ اجزاء جملہ کے ساتھ خاص ہے اور نہ دو جملوں کے ساتھ خاص ہے بلکہ دونوں کے ساتھ متعلق ہے) کو بیان کیا گیا ہے اور علیحدہ قسم کو علیحدہ ہی ذکر کیا جاتا ہے اسلئے مصنف نے اس بحث کو علیحدہ کر کے ذکر کیا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ کلام تین احوال کے ساتھ کیا جاتا ہے (۱) ایجاز کے ساتھ (۲) الطناب کے ساتھ (۳) مساوات کے ساتھ۔ ایجاز تو یہ ہے کہ کم الفاظ کے ذریعہ مراد ادا کر دی جائے اور مساوات یہ ہے کہ مراد کو اتنے الفاظ میں ادا کر دیا جائے کہ وہ الفاظ نہ تو مراد سے زائد ہوں اور نہ کم ہوں اور الطناب یہ ہے کہ مراد کو زائد الفاظ سے ادا کیا جائے لیکن وہ زائد الفاظ کسی فائدہ کی وجہ سے لائے گئے ہوں بے فائدہ نہ لائے گئے ہوں۔

پس وہ مقام جس کے مناسب ایجاز ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب الطناب یا مساوات ہو

اسی طرح خطاب ذکی کا مقام اور خطاب غبی کا مقام ہے یعنی زیرک اور ذکی آدمی کو مخاطب بنانے کا مقام غبی اور کند ذہن آدمی کو مخاطب بنانے کے مقام کے مابین ہے کیونکہ ذہین آدمی کے ساتھ ایسے کلام سے خطاب کرنا مناسب ہے جو کلام لطیف اعتبارات اور پوشیدہ اور باریک نکات پر مشتمل ہو حالانکہ غبی آدمی کو ایسے کلام سے مخاطب بنانا قطعاً مناسب نہیں ہے ورنہ تو بھینس کے سامنے بین بجانے کے مرادف ہوگا۔ مصنف رو فرماتے ہیں کہ ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحب کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام مابین ہے اس مقام کے جو مقام اسی کلمہ کو دوسرے مصاحب کے ساتھ حاصل ہے درآئیکہ یہ دونوں مصاحب اصل معنی میں شریک ہیں مثلاً فعل ایک کلمہ ہے اور متکلم اس پر حرف شرط داخل کرنا چاہتا ہے اور حرف شرط میں کلمہ آن بھی ہے اور کلمہ آذا بھی یعنی کلمہ ان بھی فعل کا مصاحب ہوتا ہے اور کلمہ آذا بھی اور یہ دونوں اصل معنی یعنی شرط میں شریک بھی ہیں مگر اس کے باوجود کلمہ ان کے ساتھ فعل کا جو مقام ہے وہ کلمہ آذا کے ساتھ نہیں ہے یعنی فعل کا استعمال آن کے ساتھ اور فعل کا استعمال آذا کے ساتھ دونوں تباہ ہیں اور تغائر ہے اسلئے کہ آن شک کے لئے آتا ہے اور آذا تحقیق اور یقین کے لئے آتا ہے پس مقام شک میں ان کا لانا مناسب ہوگا اور مقام جزم اور یقین میں آذا کا لانا مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح ادوات شرط میں سے ہر کلمہ کے لئے ماضی کے ساتھ جو مقام ہے وہ مضارع کے ساتھ نہیں ہے۔ اگرچہ ماضی اور مضارع حدث اور زمانہ پر دلالت کرنے میں دونوں شریک ہیں مگر چونکہ ماضی گزشتہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور مضارع حال اور استقبال پر اسلئے دونوں کلموں کے مقامات کے درمیان تغائر ہوگا اس طور پر کہ جب حرف شرط کے ساتھ ماضی کا صیغہ ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے وقوع کے غلبہ کو ظاہر کرنا ہوگا اور جب حرف شرط کے ساتھ مضارع ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے استمرار و تجدیدی کو ظاہر کرنا ہوگا اور ان دونوں کے درمیان تباہ ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اور چیزوں کو بھی اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے مثلاً تہل استفہامیہ کے ساتھ فعل کا جو مقام ہے ہمزہ استفہامیہ کے ساتھ وہ مقام نہیں ہے کیونکہ دونوں کا محصل استعمال جدا جدا ہے جیسا کہ نحوی کتابوں میں مذکور ہے۔

وَأَرْتَعَّ شَتَا الْكَلَامِ فِي الْحُسْنِ وَالْقَبُولِ بِمُطَابَقَتِهِ لِلْإِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَ
الْمُحَاطَةِ أَيْ اِلْمُحَاطَةِ شَتَا بَعْدَ مَهْمَا أَيْ بَعْدَ مُطَابَقَتِهِ لِلْإِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ
وَالْمُرَادُ بِالْإِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ الْأَمْرُ الَّذِي اِعْتَبَرَهُ الْمُتَكَلِّمُ مُنَاسِبًا
لِلْمَقَامِ بِحَسَبِ السَّلَاقَةِ أَوْ بِحَسَبِ تَتَبُّعِ تَرَائِبِ الْبُلْعَاءِ يُقَالُ اِعْتَبَرْتُ
الشَّمْعَ إِذَا أَنْظَرْتُ إِلَيْهِ وَرَاعَيْتُ حَالَهُ وَارَادَ بِالْكَلَامِ الْكَلَامَ الْفَصِيحَ وَ
بِالْحُسْنِ الْحُسْنَ الَّذِي اَلَّذَاخِلُ فِي الْبَلَاغَةِ دُونَ الْعَرْضِ الْخَارِجِ لِمُصَوِّلِهِ
بِالْمَحْسَنَاتِ الْبَدِيعَةِ

ترجمہ

اور کلام کا حسن و قبول میں رفیع اثنان ہونا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے ہے اور اس کی شان کا گرجانا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور اعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کا متکلم نے مقام کے مناسب خدا داد صلاحیت کے لحاظ سے یا تراکیب بلغار کے تتبع کے لحاظ سے اعتبار کیا ہے۔ کہا جاتا ہے اعتبرت اشی جب تو اس کی طرف دیکھے اور اس کے حال کی رعایت کرے اور مصنف نے کلام سے کلام فصیح کا ارادہ کیا ہے اور حسن سے حسن ذاتی کا جو بلاغت میں داخل ہے نہ کہ حسن عرضی کا جو خارج ہے اسلئے کہ وہ تو مسنات بعیبہ سے حاصل ہوتا ہے۔

تشریح

مصنف رح اس عبارت میں بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ مصنف رح کا مقصد صرف حسن و قبول میں مراتب کو بیان کرنا ہے دوسرے اعتبارات سے مثلاً ترغیب و ترہیب کے اعتبار سے یا نصیحت کے اعتبار سے مراتب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ ترغیب و ترہیب کے اعتبار سے بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ کے لئے کلام میں کثرتِ تاثیر ضروری ہے اور ادنیٰ مرتبہ کے لئے قلتِ تاثیر ضروری ہے اور نصیحت میں بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام کثرتِ نصائح پر مشتمل ہو اور ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام قلتِ نصائح پر مشتمل ہو۔ الحاصل مصنف رح حسن و قبول کے اعتبار سے بلاغت کلام کے اعلیٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حسن و قبول کے اعتبار سے کلام میں رفعت شان اور بلندی مرتبہ اس وقت پیدا ہوگی جبکہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ یعنی کلام اس امر معتبر پر مشتمل ہو جو مخاطب کے مال کے مناسب ہو اور اگر کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو یعنی مخاطب کے مال کے مناسب کسی امر معتبر پر مشتمل نہ ہو تو یہ کلام بلاغت کے ادنیٰ مرتبہ پر ہوگا پس کلام کا اشتغال بقدر اتم اور مشتمل علیہ مخاطب کے مال کے جس قدر لائق ہوگا بلغار کے نزدیک مراتب حسن و قبول میں وہ کلام اتنا ہی ارفع اور اعلیٰ ہوگا اور جس قدر کلام کا اشتغال انقص ہوگا اتنا ہی وہ کلام ادنیٰ اور گھٹیا شمار ہوگا شارح کہتے ہیں کہ متن میں اعتبار مصدر سے اسم مفعول مراد ہے یعنی وہ امر مراد ہے جس کا متکلم نے مقام یعنی مخاطب کے مال کے مناسب اعتبار کیا ہے یعنی اعتبار سے مراد امر معتبر ہے اور امر معتبر وہی خصوصیت اور نکتہ ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اور جس کو مقتضی مال کہا جاتا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ متکلم اس امر کا اعتبار کیسے کریگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر متکلم صاحبِ زبان ہے اور غافل عرب سے ہے تو وہ اپنے ذوقِ سلیم اور خدا داد صلاحیت کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کرے گا اور اگر وہ غیر عرب سے ہے تو پھر بلغار کی تراکیب کے تتبع اور تلاش کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کریگا۔ شارح نے اس بات پر کہ اعتبار سے مراد امر معتبر ہے لغت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اعتبرت اشی اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی ایک چیز کو دیکھ کر اس کے حال کی رعایت کرے مثلاً ایک آدمی نے مخاطب کے انکار کو دیکھا اور پھر اس انکار کے حال کی رعایت کی یعنی کلام میں تاکید کو لایا تو یہ رعایت کرنا ہی امر معتبر ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعتبار مصدر امر معتبر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں اعتبار سے امر معتبر ہی مراد ہے۔

واراد بالکلام سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ حسن و قبول میں کلام کی رفعت شان کلام کی اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے ہوتی ہے، غلط ہے، کیونکہ اصل مطابقت سے مرت حسن حاصل ہوتا ہے نہ کہ رفعت شان، رفعت شان حاصل کرنے کے لئے کمال مطابقت ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کو یوں کہنا چاہیے تھا فی الحسن والقبول بکمال مطابقتہ حالانکہ مصنف نے ایسا نہیں کہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول وارتفاع شان الکلام میں کلام سے مراد کلام فصیح ہے۔ پس کلام میں اصل حسن تو فصاحت کلام سے ثابت ہو جائے گا اور رہا اس کا ارتفاع تو وہ اصل مطابقت اور نفس بھت سے ثابت ہو جائے گا اور جب نفس مطابقت سے کلام میں ارتفاع شان ثابت ہو گیا تو متن میں کمال کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ مصنف کی عبارت مقصود پر پورے طور سے حاوی ہے

وبالحسن الحسن الذاتي سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف رک کا یہ کہنا کہ حسن میں کلام کی رفعت شان مطابقت مذکورہ سے ہوتی ہے غلط ہے کیونکہ حسن کے اندر کلام کی رفعت شان تو محسنات بدیعہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ مطابقت مذکورہ کی وجہ سے۔ اور محسنات بدیعہ وہ ہیں جن کا ذکر فن ثانی میں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو حسن ذاتی اور دوسرا حسن عرضی۔ یہاں مصنف کی عبارت میں حسن سے حسن ذاتی مراد ہے جو باب بلاغت میں داخل ہے اور مطابقت مذکورہ سے حاصل ہوتا ہے اور حسن عرضی مراد نہیں ہے جو محسنات بدیعہ سے حاصل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کی عبارت پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

مُقْتَضَى الْحَالِ هُوَ الْأَعْتَابُ الْمُنَاسِبُ لِلْحَالِ وَالْمَقَامِ يَنْبَغِي إِذَا عَلِمَ أَنَّ لَيْسَ
ارْتِفَاعُ شَانِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ فِي الْحُسْنِ الذَّاتِيِّ إِلَّا بِمُطَابَقَتِهِ لِلْأَعْتَابِ الْمُنَاسِبِ
عَلَى مَا يُفِيدُهُ إِصَافَةُ الْمُصَدِّقِ وَمَعْلُومٌ أَنَّ إِشْمَايَ زَنْفِعَ بِالْبَلَاغَةِ الشَّيْ
هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ
بِالْأَعْتَابِ الْمُنَاسِبِ وَمُقْتَضَى الْحَالِ وَاحِدٌ وَإِلَّا لِمَا صَدَّقَ أَنَّه لَا يَزِيدُ إِلَّا
بِالْمُطَابَقَةِ لِلْأَعْتَابِ الْمُنَاسِبِ وَلَا يَزِيدُ إِلَّا بِالْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ لَيْتَمَنَّ

ترجمہ

پس مقتضی حال وہی اعتبار ہے جو حال اور مقام کے مناسب ہو یعنی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حسن ذاتی میں کلام کی رفعت شان نہیں ہے مگر اس کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے اس بنا پر جس کا مصدر کی اصناف فائدہ دیتی ہے اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ کلام صرف اس بلاغت سے نفع الشا ہوتا ہے جو کلام فصیح کے مقتضی حال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے پس معلوم ہو گیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال

سے مراد ایک ہے در نہ یہ بات صادق نہ ہوگی کہ کلام رفیع اثنان نہیں ہوتا ہے مگر اعتبار مناسب کی مطابقت کی وجہ سے۔ اور نہیں رفیع اثنان ہوتا ہے مگر مقتضی حال کی مطابقت کی وجہ سے۔ خوب غور کر لیا جائے۔

تشریح

متن کی یہ عبارت مصنف کے قول سابقہ "وارتفاع شان الکلام الخ" پر متفرع ہے یعنی مصنف نے فرمایا ہے کہ کلام کی رفعت شان اس بات سے حاصل ہوتی ہے کہ وہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ اور سنو، مقتضی حال (جس کا ذکر بلاغت کلام کی تعریف میں ہو چکے ہے) ہی کا نام اعتبار مناسب ہے یعنی مقتضی حال اور وہ اعتبار جو حال اور مقام کے مناسب ہو دونوں ایک ہی چیز ہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ فاضل مصنف نے حصر کے لئے ضمیر فصل لاکر دونوں کے درمیان اتحاد ثابت کیا ہے یعنی مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے اور اعتبار مناسب ہی مقتضی حال ہے۔ رہی یہ بات کہ اسپر کیا دلیل ہے کہ مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے تو اس پر دلیل پیش کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ دو مقدمے ہیں جن میں سے ایک کو تو خود مصنف نے ذکر کیا ہے اور ایک مقدمہ اس کو گو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن وہ علمائے بلاغت کے درمیان معروف و مشہور ہے جس مقدمہ کو مصنف نے ذکر کیا ہے وہ تو یہ ہے کہ حسن ذاتی میں کلام فصیح کی رفعت شان صرف اس سے ثابت ہوتی ہے کہ وہ کلام فصیح اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف کے کلام "وارتفاع شان الکلام فی الحسن والقبول بمطابقتہ للاعتبار المناسب" سے حصر معلوم نہیں ہوتا ہے اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے ارتفاع حاصل ہو جاتا ہے اور بغیر مطابقت کے اس کا حصول اور عدم حصول تو اس سلسلہ میں مصنف کی عبارت بالکل خاموش ہے۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے لیس اور آلا لاکر حصر کے ساتھ یہ کہاں سے ثابت کر دیا کہ ارتفاع صرف اس سے ثابت ہوگا کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ علی البقیہ اضافۃ المصدر لاکر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ارتفاع مصدر کو اسکے مابعد یعنی شان الکلام کی طرف مضاف کیا ہے اور مصدر اسم جنس ہوتا ہے جو لفظ واحد کے ساتھ قلیل و کثیر سب پر واقع ہوتا ہے اور علامہ رضی نحوی نے لکھا ہے کہ جب اسم جنس استعمال کیا جائے اور اس پر کوئی قرینہ مخصوص موجود نہ ہو تو وہ استغراق کے لئے ہوتا ہے اور استغراق کی صورت میں حصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں جیسے ضربی زیدانی الدار۔ پس استغراق کے ساتھ ترجمہ یہ ہوگا کہ میری ہر ضرب یا میری تمام ضربیں زید پر گھر میں ہیں یعنی میری زید پر تمام ضربیں گھر میں منحصر ہیں۔ صاحب دسوقی نے اس بات کو یوں کہا ہے کہ ارتفاع مصدر معرفہ کی طرف مضاف ہے اور مصدر مفرد جب معرفہ کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس میں عموم پیدا ہوتا ہے اور پھر اس عموم سے حصر کے معنی پیدا ہوتے ہیں اس طور پر کہ جب ارتفاع مصدر میں عموم پیدا ہوگا تو ارتفاع کے معنی ہوں گے کل ارتفاع یعنی ہر ارتفاع۔ اب مصنف کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ شان کلام کا ہر ارتفاع اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے حاصل ہوگا اور جب ہر ارتفاع مطابقت سے حاصل ہوگا تو اس کا مطلب ہوا کہ بغیر مطابقت کے ارتفاع بالکل حاصل نہ ہوگا اور جب مطابقت سے ارتفاع ثابت ہوا اور بغیر مطابقت کے ثابت نہیں ہوا تو حصر کے معنی ثابت

ہو گئے کیونکہ مصر کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شے ایک کے لئے ثابت ہو اور دوسروں سے منتفی ہو۔ الحاصل شارح نے جو مصر ذکر کیا ہے وہ خود مصنف کے کلام سے مستفاد ہے۔ اور دوسرا مقدمہ جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ لوگوں کے درمیان معروف ہے یہ ہے کہ کلام صرف بلاغت یعنی کلام فصیح کی مقتضی حال کے ساتھ مطابقت سے رفیع الاثر ہوتا ہے یعنی کلام کے اندر رفیع شان صرف اس سے حاصل ہوتی ہے کہ کلام فصیح مقتضی حال کے مطابق ہو۔ معلوم انہ انما یرفع عن شارح نے اسی دوسرے مقدمہ کو ذکر کیا ہے اسکے بعد آپ ان دونوں مقدموں کو ملا کر شکل ثالث بنائیں اسطور پر کہ مقدمہ معلومہ کو صغریٰ اور مقدمہ مذکورہ فی المتن کو کبریٰ بنائیں اور یوں کہیں ارتفاع شان الکلام بمطابق مقتضی الحال و ارتفاع شان الکلام بمطابق مقتضی الاعتبار المناسب۔ پس حد واسطیٰ یعنی دونوں مقدموں کا موضوع ساقط کر دیں تو نتیجہ المطابقة لمقتضی الحال ہی المطابقة للاعتبار المناسب ہوگا۔ یعنی مقتضی حال کی مطابقت ہی اعتبار مناسب کی مطابقت ہے۔ یہ نتیجہ اگرچہ عین مدعی نہیں ہے لیکن عین مدعی کو مستلزم ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت بعینہ اعتبار مناسب کی مطابقت اسلئے ہے کہ مقتضی حال بعینہ اعتبار مناسب ہے۔ الحاصل جب ان دونوں کی مطابقت ایک ہے تو یہ دونوں خود بھی ایک ہوں گے۔ شارح علیہ الرحمہ نے اسی نتیجہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں سے ایک ہی چیز مراد ہے چنانچہ اگر دونوں متحد نہ ہوں اور دونوں سے ایک چیز مراد نہ ہو تو سابقہ دونوں مقدموں میں حصر صادق نہ ہوگا لیکن تالی یعنی دونوں حصروں کا صادق نہ آنا باطل ہے کیونکہ ان دونوں کا صدق فرض کیا گیا ہے پس جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی دونوں میں اتحاد کا ثابت نہ ہونا بھی باطل ہوگا اور جب عدم ثبوت اتحاد باطل ہے تو اس کی نقیض یعنی ثبوت اتحاد ثابت ہو جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان اتحاد نہ ماننے کی صورت میں دونوں مقدموں میں حصر کیونکر صادق نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپ پہلا مقدمہ ذکر کریں گے اور یوں کہیں گے کہ ارتفاع شان صرف مطابقت مقتضی حال سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دوسری کسی چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہیں ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے اور جب آپ دوسرا مقدمہ ذکر کر کے یوں کہیں گے کہ ارتفاع صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہ ہوگا۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے لیکن جب آپ یہ مان لیں گے کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں میں اتحاد ہے تو دونوں حصر صادق ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں ارتفاع کا صرف مقتضی حال کی مطابقت سے حاصل ہونا اور صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہونا دونوں ایک ہی بات ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ارتفاع، مقتضی حال یعنی اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوگا اسکے علاوہ کسی اور چیز سے حاصل نہ ہوگا۔ فلیتأمل کے ذریعے شارح کچھ اور اعتراض و جواب بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن آپ اسی پر اکتفا کریں۔

فَالْبَلَاغَةُ صِفَةٌ سَرِاجَةٌ إِلَى اللَّفْظِ بِمَعْنَى أَنَّهُ كَلَامٌ بَلِيغٌ لَكِنَّ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَفْظٌ وَصَوْتُ بَلْ بِاعْتِبَارِ إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى أَيْ الْعَرْضِ الْمَصُونِ لَهُ الْكَلَامُ بِالتَّرَكِيبِ مُتَعَلِّقٌ بِإِفَادَتِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَلَاغَةَ كَمَا مَرَّ عِبَارَةً عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَظَاهِرٌ أَنَّ إِعْتِبَارَ الْمُطَابَقَةِ وَعَدَمَهَا إِنَّمَا يَكُونُ بِإِعْتِبَارِ الْمَعْنَى وَالْأَعْرَاضِ الَّتِي يُصَاحُّ لَهَا الْكَلَامُ لَا بِإِعْتِبَارِ الْأَلْفَاظِ الْمَفْرُودَةِ وَالْكَلَامِ الْمَجْرُودَةِ وَكَثِيرًا مَا نَصَّبَ عَلَى الظَّنِّ لَأَنَّهُ مِنْ صِفَةِ الْأَحْيَانِ وَمَا تَكْبِيدُ مَعْنَى الْكَثَرَةِ وَالْعَامِلُ فِيهِ قَوْلُهُ يُسَمَّى ذَلِكَ الْوُضْعُ الْمَذْكُورُ فَصَاحَةً أَيْضًا كَمَا يُسَمَّى بَلَاغَةً فَحَيْثُ يُعَالَى إِنَّ الْعَمَازَ الْقُرْآنَ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهِ فِي أَعْلَى طَبَقَاتِ الْفَصَاحَةِ يُرَادُ بِهَا هَذَا الْمَعْنَى.

ترجمہ پس بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے بایں معنی کہ وہ کلام بلیغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ اور خالی آواز ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ترکیب کے ساتھ مفید معنی ہے یعنی اس عرض کے لئے مفید ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے۔ بالترکیب افادہ سے متعلق ہے اور یہ اسلئے کہ بلاغت جیسا کہ گذر چکا ہے نام ہے کلام فصیح کے مقتضی حال کے مطابق ہونے کا۔ اور ظاہر ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور ان اعراض کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے نہ کہ الفاظ مفردہ اور کلمات مجرودہ کے اعتبار سے اور کثیرا ما ظرفیت کی بنا پر منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت ہے اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس میں حال مصنف کا قول سمجھی ہے۔ بسا اوقات اس وصف مذکور کا نام فصاحت بھی رکھا جاتا ہے جیسا کہ بلاغت نام رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ جہاں یہ کہا جاتا ہے کہ اعجاز قرآن۔ قرآن سے اعلیٰ طبقات فصاحت میں ہونے کی جہت سے ہے۔ تو اس سے یہی معنی مراد ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف رحمہ کی یہ عبارت بلاغت کی تعریف پر متفرع ہے اس طور پر کہ سابق میں بلاغت کلام کی تعریف کی گئی ہے کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا اور یہ مطابق ہونا جس کا نام بلاغت ہے کلام کی صفت ہے اور کلام لفظ ہوتا ہے لہذا بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ اب مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہو گا کہ بلاغت کلام چونکہ مطابقت کلام مقتضی الحال کا نام ہے اسلئے بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے مگر اس تفریع سے مصنف کا مقصد اس تناقض کو دور کرنا ہے جو شیخ عبدالغافر کے اس کلام سے مفہوم ہوتا ہے جو کلام دلائل الاعجاز میں ہے۔ دلائل الاعجاز میں مذکور شیخ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے بلاغت کے ساتھ کبھی تو لفظ کو موصوف کیا ہے اور کبھی معنی کو موصوف کیا ہے اور شیخ کبھی تو لفظ سے بلاغت کی نفی کرتے ہیں اور کبھی معنی سے نفی کرتے ہیں پس اس تناقض کو دور کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ شیخ کے کلام کا مقصد یہ ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت

ہے بایں معنی کہ کلام یبلغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ ہے بلکہ خالی آواز ہے یعنی محض لفظ اور آواز کی صفت بلاغت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے اس زائد معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس زائد معنی اور غرض کے لئے وہ کلام اور لفظ لایا گیا ہے۔ عبارت میں زائد معنی اور غرض سے مراد وہ خصوصیات اور نکات ہیں جن کا حال تقاضہ کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام یبلغ اور لفظ یبلغ سے اصل مراد پر دلالت مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ مقصد تو کلام غیر یبلغ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے بلکہ کلام یبلغ سے اسی زائد معنی اور خصوصیت پر دلالت مقصود ہوتی ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اور جس کا نام مقفی حال اور اعتبار مناسب ہے پس شیخ نے بلاغت کو جس جگہ لفظ کی صفت قرار دیا ہے اس سے وہ لفظ مراد ہے جو اس زائد معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہو وہ لفظ مراد نہیں ہے جو صرف اصل مراد پر دلالت کرتا ہو اور جس جگہ معنی کی صفت قرار دیا ہے اس معنی سے وہ زائد معنی اور غرض کے لئے جس کا لفظ فائدہ دیتا ہے اور جہاں شیخ نے لفظ سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت نہیں ہے تو اس سے وہ لفظ مراد ہے جو زائد معنی اور غرض یعنی خصوصیت سے مجرد اور خالی ہو اور جہاں شیخ نے معنی سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت معنی کی صفت نہیں ہے تو اس سے لفظ کے وہ معنی اول اور معنی اصلی مراد ہیں جو صرف محکوم کو محکوم علیہ کے لئے ثابت کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ الحاصل اس تفصیل سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ شیخ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اسی کو فاضل مصنف نے مختصر لفظوں میں کہہ دیا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے یعنی لفظ اور کلام یبلغ ہوتا ہے مگر مطلق لفظ کی صفت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے مفید معنی ہے یعنی ترکیب کی وجہ سے لفظ اس معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس کے لئے وہ لفظ لایا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بالترکیب افادت کے ساتھ متعلق ہے۔ وذلک سے شارح نے اس دعویٰ پر دلیل پیش کی ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے لیکن مطلق لفظ کی نہیں بلکہ اس اعتبار کے ساتھ کہ وہ لفظ مفید معنی ہے۔ وان البلاغۃ سے اس دعویٰ کے جز اول کی دلیل ہے وہ یہ کہ پہلے گزر چکا ہے کہ بلاغت کہتے ہیں کلام نصیح کا مقفی حال کے مطابق ہوتا۔ اور اس تعریف میں مطابقت کو جس سے مراد بلاغت ہے کلام کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور کلام لفظ ہوتا ہے لہذا مطابقت یعنی بلاغت لفظ کی طرف مضاف اور راجع ہوئی اور جب بلاغت لفظ کی طرف راجع ہوئی تو بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ الحاصل بلاغت کلام کی تعریف سے ثابت ہو گیا کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے۔ اور فظاہر سے دوسرے جز کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار ان معانی اور اغراض (مقتضیات احوال) ہی کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام کیا جاتا ہے ان الفاظ اور کلمات کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو ان معانی اور اغراض کا افادہ کرنے سے مجرد ہوں اور ان کا اعتبار کرنے سے مفرد ہوں۔ یہاں مفرد مجرد ہی کے معنی میں ہے مفرد سے غیر مرکب مراد نہیں ہے یعنی مفرد اور مجرد دونوں سے یہ مراد ہے کہ ان الفاظ اور کلمات میں ان معانی اور اغراض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو جن کے لئے ان کو لایا گیا ہے۔ پس جب مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور اغراض کے اعتبار سے ہوتا ہے تو مطابقت یعنی بلاغت کو لفظ کی صفت قرار دینے کے لئے ضروری ہے کہ وہ لفظ مفید معنی ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ کثیراً ظرف زمان ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور ظرف زمان اسلئے ہے کہ یہ احیان کی صفت ہے اور احیان ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے لہذا اسکی صفت بھی ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ کثیراً صفت اور احیاناً موصوف ہے اور تقدیری عبارت احیاناً کثیراً ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو احیان کے مؤنث ہونے کی وجہ سے کثیراً کو مؤنث لانا ضروری ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ کثیراً اصل میں احیان کی صفت تھی پھر احیان کو حذف کر کے کثیراً کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اور کثیراً کے وہی معنی ہو گئے جو احیان کے تھے اور کثیراً کو وہی نصب دیدیا گیا جو ظرف زمان ہونے کی وجہ سے احیاناً پر تھا۔ پس کثیراً ما کے معنی ہوں گے احیاناً کثیراً (بسا اوقات) اور آ معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس کا مال یعنی ناصب بستی فعل ہے۔ اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ مذکورہ وصف یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کا نام جس طرح بلاغت ہے اسی طرح فصاحت بھی ہے یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کو جس طرح بلاغت کہتے ہیں اسی طرح فصاحت بھی کہتے ہیں چنانچہ جب یہ کہا جائے کہ قرآن کا اعجاز اس اعتبار سے ہے کہ وہ فصاحت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے تو یہاں فصاحت سے مطابقت کلام لمقتضی الحال ہی کے معنی مراد ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس معنی کو یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کو فصاحت اور بلاغت دونوں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

وَلَهَا أَى بِلَاغَةِ الْكَلَامِ مَطْلٌ فَإِنْ أَعْلَى وَهُوَ حَدُّ الْأَعْجَازِ وَهُوَ أَنْ يَزِيدَ الْكَلَامُ فِي بِلَاغَتِهِ إِلَى أَنْ يَخْرُجَ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَيُعْجِزُهُمْ عَنْ مَعَارَضَتِهِ وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ هُوَ الضَّمِيرُ فِي مِنْهُ عَائِدٌ إِلَى أَعْلَى يَعْنِي أَنَّ الْأَعْلَى وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ كِلَاهُمَا حَدُّ الْأَعْجَازِ هَذَا هُوَ الْمَوَافِقُ لِلسَّافِي الْمُنْتَاهِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ عَطْفٌ عَلَى حَدِّ الْأَعْجَازِ وَالضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَيْهِ يَعْنِي أَنَّ الطَّرْفَ الْأَعْلَى هُوَ حَدُّ الْأَعْجَازِ وَمَا يَقْرُبُ مِنْ حَدِّ الْأَعْجَازِ وَفِيهِ نَظَرٌ كَأَنَّ الْقَرِيبَ مِنْ حَدِّ الْأَعْجَازِ لَا يَكُونُ مِنَ الْمَطْرُوفِ الْأَعْلَى وَفَدَّ أَوْضَعْنَا ذَلِكَ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور اس کے لئے یعنی بلاغت کلام کے لئے دو طرفیں ہیں اعلیٰ اور وہ حد اعجاز ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہو جائے کہ انسان کی طاقت سے نکل جائے اور ان کو اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز کر دے اور وہ جو اعلیٰ کے قریب ہو (یہ) مصنف کے قول ہو پر معطوف ہے اور متہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے یعنی اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہو دونوں حد اعجاز ہیں یہ ہی اس کے موافق ہے جو منتاح العلوم میں ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حد اعجاز پر معطوف ہے اور ضمیر حد اعجاز کی طرف راجع ہے یعنی طرف اعلیٰ وہ جو حد اعجاز اور حد اعجاز کے قریب ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ حد اعجاز سے قریب طرف اعلیٰ سے نہیں ہو سکتا ہے اور ہم نے اس کو شرح میں واضح کیا ہے۔

تشریح

معنف رد فرماتے ہیں کہ کلام میں مقتضیات احوال کی مکمل رعایت کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب متفاوت ہیں چنانچہ اس اعتبار سے بلاغت کے تین مرتبہ ہیں۔ وہا طرفان سے مصنف نے اعلیٰ اور اسفل دو مرتبہ ذکر کئے ہیں اور ان دونوں کے ذکر سے تیسرا مرتبہ یعنی اوسط خود بخود معلوم ہو جاتا ہے لیکن اس کے باوجود مصنف نے آگے چل کر اس تیسرے مرتبہ کو بھی ذکر کیا ہے۔ بہر حال بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ اور اس کی طرف اعلیٰ توجہ حد اعجاز ہے۔ حد الاعجاز میں حد کی اضافت اعجاز کی طرف بیان کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حد یعنی اعجاز ہے اور اعجاز سے پہلے دو مضاف مقدر ہے یعنی بلاغت کی طرف اعلیٰ وہ ہے جو اعجاز والی ہے اور اعجاز پر مشتمل ہے اور اعجاز یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہو جائے کہ وہ انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہو اور انسان کو اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز کر دے۔ شارح کہتے ہیں کہ مایقرب منہ ہونیمیر پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہونا یقرب منہ حد الاعجاز یعنی طرف اعلیٰ اور جو طرف اعلیٰ سے قریب ہے دونوں حد الاعجاز ہیں یعنی صرف طرف اعلیٰ ہی حد الاعجاز نہیں ہے بلکہ طرف اعلیٰ اور مایقرب منہ الا اعلیٰ دونوں حد اعجاز پر ہیں اور دونوں ہی بلاغت کے اس درجہ پر ہیں جو ان کی طاقت سے باہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ترکیب یعنی مایقرب منہ کا ہونے پر معطوف ہونا علامہ رسا کی کی مفتاح العلوم کے بیان کے مطابق ہے۔ شارح نے حد الاعجاز سے پہلے کلام اسلے 'مقدر مانا ہے تاکہ حد الاعجاز مفرد کو اعلیٰ اور مایقرب منہ دونوں کی خبر قرار دینا درست ہو کیونکہ دو چیزوں کی خبر دینے کے لئے تشبیہ کو خبر بنایا جاتا ہے نہ کہ مفرد کو۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مایقرب منہ حد الاعجاز پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر کا مرع بھی حد الاعجاز ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حد الاعجاز ہے اور قریب من حد الاعجاز ہے یہ ترکیب سابقہ ترکیب کے بالکل برعکس ہے کیونکہ پہلی ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ حد الاعجاز ایک نوع ہے اور اس کے دو فرد ہیں ایک اعلیٰ دوم قریب من الا اعلیٰ اور اس ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طرف اعلیٰ ایک نوع ہے اس کے تحت دو فرد ہیں ایک حد الاعجاز دوم قریب من حد الاعجاز شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ طرف اعلیٰ کے دو فرد ہیں ایک حد الاعجاز دوم قریب من حد الاعجاز جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے حالانکہ طرف اعلیٰ وہ فقط اور ارمسید کہتے ہیں جو انقسام کو قبول نہیں کرتا ہے۔ پس دو چیزیں طرف اعلیٰ نہیں ہو سکتی ہیں اور اس صورت میں طرف اعلیٰ چونکہ حد الاعجاز اور قریب من حد الاعجاز دو چیزوں کا ہونا لازم آتا ہے اسلئے یہ صورت یعنی مایقرب منہ کا حد الاعجاز پر عطف کرنا باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے مطول میں اس مسئلہ کی بھرپور توضیح کی ہے۔

وَأَسْفَلُ وَهُوَ مَا إِذَا غَيَّرَ الْكَلَامُ عَنْهُ إِلَى مَا دُونَهُ أَيْ إِلَى مَرْتَبَةٍ وَهِيَ أَدْنَى مِنْهُ وَأَشْرَلُ أَيْ تَمَنَّى الْكَلَامُ وَإِنْ كَانَ صَحِيحُ الْإِعْرَابِ عِنْدَ الْبُكَاءِ بِأَصْوَاتٍ ائْتِيَانًا أَلْفِي تَصَدُّرُ عَنْ مَحَالِّهَا بِحَسَبِ مَا يَتَّبِعُ مِنْ غَيْرِ ائْتِيَانِ اللَّطَائِفِ وَالْخَوَاصِ الرَّائِدَةِ عَلَى أَصْدِ الْمُرَادِ وَيَبْتَدِئُهَا أَيْ بَيْنَ الظَّرْفَيْنِ مَرَاتِبٌ كَثِيرَةٌ مُتَفَادِلَةٌ بَعْضُهَا

اَخْلَا مِنْ بَعْضٍ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ وَرِعَايَةِ الْأَعْبَارَاتِ وَالْبُعْدِ مِنْ أَسْبَابِ
الْإِحْضَالِ بِالْفَصَاحَةِ

ترجمہ

اور اسفل ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کلام کو اس سے اس کے نیچے یعنی ایسے مرتبہ کی طرف بدل دیا جائے کہ وہ اس
اسفل سے بھی کمتر اور نازل ہو تو وہ کلام اگرچہ معجم الاعراب ہو بلغاء کے نزدیک ان جانوروں کی آوازوں
کے ساتھ مل جائے گا جو کیف ماقفی اپنے محل سے نکلتی ہیں کہ ان میں لطائف کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ ان خواص کا جو اصل
مراد پر زائد ہوتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان بہت سے مختلف مراتب ہیں ان میں سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مقامات
اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے اور محل بالفصاحت اسباب سے اجتناب اور بعد کے اعتبار سے
بلاغت کی دوسری طرف اسفل ہے اور طرف اسفل یہ ہے کہ اگر کلام کو اس طرف اسفل سے نیچے
اتار دیا جائے یعنی مقتضیات احوال کی بالکل رعایت نہ کی جائے تو بلغاء کے نزدیک وہ کلام جانوروں کی
ان آوازوں کے ساتھ لاحق ہو جائے گا جو کیف ماقفی اپنے محل سے صادر ہوتی ہیں کہ ان میں نہ تو لطائف کا اعتبار کیا جاتا ہے
اور نہ ہی ان خصوصیات کا اعتبار کیا جاتا ہے جو اصل مراد پر زائد ہوتی ہیں اگرچہ وہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست
ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ طرف اعلیٰ اور طرف اسفل کے درمیان بہت سے مراتب متوسط ہیں جو متفاوت ہیں اور مقامات
کے تفاوت اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً ایک آدمی کے دس
احوال ہیں اور ہر حال ایک خصوصیت کا تقاضہ کرتا ہے تو اب اگر متکلم اپنے کلام میں دس خصوصیات لے آیا تو اس
کا یہ کلام بلاغت کی طرف اعلیٰ پر ہوگا اور اگر صرف ایک خصوصیت لاسکا تو اس کا یہ کلام طرف اسفل پر ہوگا۔ ان
دونوں کے درمیان مختلف مراتب ہیں جن میں بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً جس کلام میں تین خصوصیات ملحوظ ہوں گی وہ
اس سے اعلیٰ ہوگا جس میں دو خصوصیات ہی ملحوظ ہیں اور اسی طرح یہ مراتب محل بالفصاحت اسباب سے بعد کے اعتبار سے
بھی متفاوت ہوں گے۔ مثلاً ایک کلام مقفی حال کے مطابق ہے اور اس میں ثقل بھی بالکل نہیں ہے اور دوسرا کلام مقفی
حال کے مطابق ہے لیکن اس میں تھوڑا سا ثقل ہے جو کلام کو فصاحت سے خارج نہیں کرتا ہے تو ان میں سے پہلا کلام
بلاغت میں اعلیٰ ہوگا اور دوسرا اسکی بہ نسبت اسفل ہوگا۔ بہر حال مقامات اور احوال کے تفاوت اور اعتبارات اور خصوصیات
کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب مختلف ہوں گے۔ اسی طرح محل بالفصاحت اسباب سے بعد اور
اجتناب کے اعتبار سے بھی بلاغت کے مراتب متفاوت ہوں گے۔

وَتَبَعُهَا أَيْ بِلَاغَةِ الْكَلَامِ وَجُودِ أَخْرُسُ وَيُ الْمَطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ تَوْرِثُ
الْكَلَامَ حُسْنًا وَفِي قَوْلِهِ تَبَعُهَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ مُحْسِنِينَ هَذِهِ الْوُجُودِ لِلْكَلَامِ
عَرَضِيٌّ خَارِجٌ عَنْ حَدِّ الْمَلَاغَةِ وَإِلَى أَنَّ هَذِهِ الْوُجُودَ إِثْمَانُ عَدَمِ مُحْسِنَةٍ بَعْدُ

رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ وَجَعَلَهَا تَابِعَةً لِبَلَاغَةِ الْكَلَامِ دُونَ الْمُتَكَلِّمِ
لَا تَهْمَا لَيْسَتْ مِمَّا يَجْعَلُ الْمُتَكَلِّمُ مُتَّصِفًا بِصِفَةٍ

ترجمہ

اور بلاغتِ کلام کے پیچھے مطابقت اور فصاحت کے علاوہ کچھ اور امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور مصنف کے قولِ تتبعہا میں اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے بلاغت کی تعریف سے خارج ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد محسنہ شمار کیا جاتا ہے اور ان وجوہ کو بلاغتِ کلام کے تابع بنایا ہے نہ کہ بلاغتِ مکمل کے اسلئے کہ یہ وجوہ ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کے ساتھ مکمل کو مصنف کیا جاسکے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مطابقت مقصدی حال اور فصاحتِ کلام کے علاوہ کچھ ایسے امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغتِ کلام کے توابع ہیں اور محسناتِ بدلیعہ کے نام سے موسوم ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قولِ تتبعہا سے دو باتوں کی طرف اشارہ ہے ایک تو اس بات کی طرف کہ ان وجوہ یعنی محسناتِ بدلیعہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔ مراد یہ ہے کہ متن میں حسن سے حسنِ عرضی مراد ہے جو حسنِ ذاتی پر زائد ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حسنِ ذاتی تو فصاحت و مطابقت سے حاصل ہوتا ہے لہذا محسناتِ بدلیعہ کے ذریعہ جو حسن پیدا ہوگا وہ حسنِ عرضی ہوگا جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔ دوم اس بات کی طرف کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد محسنہ شمار کیا جائے گا یعنی کلام میں علم بلاغت کی رعایت پہلے کی جائے گی اور علم بدلیعہ کی رعایت بعد میں کی جائے گی۔ وجعلہا سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ان وجوہ کو بلاغتِ کلام کے تابع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ یہ وجوہ کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغتِ مکمل کے تابع نہیں کیا چنانچہ نہیں کہا کہ یہ وجوہ مکمل کے اندر حسن پیدا کرتی ہیں۔ آخر ایسا کیوں۔ درآئیں کہ بلاغتِ کلام اور مکمل دونوں کی صفت واقع ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وجوہ مذکورہ یعنی محسناتِ بدلیعہ کے ساتھ صرف میں کلام کو تو مصنف کیا جاتا ہے لیکن مکمل کو مصنف نہیں کیا جاتا چنانچہ اگر کوئی شخص ایسا کلام کرے جس میں صنعتِ تجنیس، صنعتِ تطبیق اور صنعتِ ترمیع ہو تو عرف میں ان صفات کے ساتھ مصنف کر کے کلام کو کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مبتنی ہے، یہ کلام مطبق ہے، یہ کلام مرصع ہے لیکن مکمل کو مصنف کر کے یوں نہیں کہا جاتا کہ مکمل مبتنی ہے مطبق ہے اور مرصع ہے۔ پس جب عرف میں ان وجوہ کے ساتھ مکمل کو مصنف نہیں کیا جاتا ہے تو مصنف نے ان وجوہ کو بلاغتِ مکمل کا تابع بھی نہیں بنایا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ وجوہ کلام کیلئے محسنہ ہیں نہ کہ مکمل کے لئے پس اسی وجہ سے مصنف نے ان کو بلاغتِ کلام کا تابع بنایا ہے بلاغتِ مکمل کا نہیں۔

لے تجنیس یہ ہے کہ دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں مختلف ہوں۔

لے کلام میں مذہب کا جمع کرنا یعنی ایسے دو لفظ لانا جن کے معانی میں فی الجملہ تقابل ہو

لے ترمیع یہ ہے کہ دو فقرہ کے کل یا اکثر الفاظ وزن ادا قافیہ میں برابر ہوں جیسے "ان البرار لغنی نعم وان العیال لغنی محم"

وَالْبَلَاغَةُ فِي الْمَتَكَلِّمِ مَلَكَ يَقْتَضِي مَبْنًى عَلَى تَأْلِيلٍ كَلَامٍ بَلِيغٍ

ترجمہ اور بلاغت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے متکلم کلام بلیغ پر قادر ہو جاتا ہے۔
تشریح مصنف نے بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں کہا ہے کہ بلاغت فی المتکلم ایسے ملکہ اور کیفیتِ راسخہ کا نام ہے جس کی وجہ سے متکلم ہر طرح کے کلام بلیغ کی تالیف پر قادر ہو جائے۔ ملکہ کی تعریف کے سلسلہ میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ کلام کیا جا چکا ہے۔

تَعْلِيمٌ وَمَتَانَةٌ أَنَّ كُلَّ بَلِيغٍ كَلَامًا كَانَ أَوْ مُتَكَلِّمًا عَلَى اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ فِي مَعْنِيَيْهِ أَوْ عَلَى تَأْوِيلِ كُلِّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْبَلِيغِ فَصِيحٌ لِأَنَّ الْفَصْلَةَ مَاخُذَةً فِي تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ مُطْلَقًا وَلَا عَكْسَ أَيْ بِالْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ أَيْ لَيْسَ كُلُّ فَصِيحٍ بَلِيغًا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كَلَامٌ فَصِيحٌ غَيْرَ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَكَذَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدٍ مَلَكَ يَقْتَضِي مَبْنًى عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمُفْصُودِ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ مِنْ غَيْرِ مُطَابَقَةٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ

ترجمہ پس سابق سے معلوم ہو گیا کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم لفظ مشترک کو اس کے دونوں معنی میں استعمال کرنے کے طریقہ پر یا کل یا بطلق علیہ لفظ بلیغ کی تاویل پر فصیح ہے۔ اسلئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے مطلقاً اور اس کا عکس نہیں یعنی معنی لغوی کے ساتھ۔ یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں ہے اسلئے کہ ممکن ہے کہ کلام فصیح ہو (اور) مقتضی حال کے مطابق نہ ہو اور اسی طرح جائز ہے کہ کسی کے لئے ملکہ ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو بغیر مطابقت مقتضی حال کے۔

تشریح مصنف نے اس عبارت میں فصیح اور بلیغ کے درمیان نسبت بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے چنانچہ بلیغ خاص مطلق ہے اور فصیح عام مطلق ہے لہذا ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم فصیح تو ہوگا لیکن ہر فصیح کے لئے بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔ علی استعمال اللفظ سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ بلیغ کا کلام بلیغ اور متکلم بلیغ کے درمیان لفظی اشتراک ہے۔ دراصل اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ چند معانی کے لئے موضوع ہوا ہر معنی کی وضع الگ الگ ہو جیسے قرر کہ مبض اور طہر کے معنی میں اس کا اشتراک، لفظی اشتراک ہے۔ اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ ایک لفظ ایسے مفہوم کلی کے لئے موضوع ہو جس کے تحت بہت سے افراد ہوں جیسے انسان کہ یہ مفہوم کلی یعنی جو ان ناطق کے لئے موضوع ہے اور اس کے تحت بہت سے افراد ہیں۔ پس انسان کا اس کے افراد میں اشتراک معنوی اشتراک ہے اور مشترک لفظی میں عموم

جائز نہیں ہے یعنی مشترک لفظی کے تمام معانی کا ایک وقت مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا بلیغ سے کلام بلیغ اور متکلم بلیغ دونوں کا مراد لینا کیسے درست ہوگا درآںحالیکہ شارح نے کلاماً اور متکلم کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بلیغ سے کلام اور متکلم دونوں مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک لفظی میں عموم کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کو جائز کہتے ہیں اور بعض ناجائز کہتے ہیں۔ پس جو حضرات اس کو جائز کہتے ہیں ان کے نزدیک تو لفظ بلیغ کے اس کے دونوں معانی میں استعمال کرنے پر کوئی اعتراض ہی نہیں ہے اور جو حضرات ناجائز کہتے ہیں ان کی طرف سے جواب یہ ہے کہ متن میں لفظ بلیغ کل مایطوق علیہ لفظ البلیغ کی تائید میں ہے اور کل مایطوق علیہ لفظ البلیغ امر کلی ہے جس کے تحت دو فرد ہیں پس اس صورت میں لفظ بلیغ مشترک معنوی ہوگا اور مشترک معنوی کا اس کے تمام افراد میں استعمال بالاتفاق جائز ہے۔ لہذا اس مقام پر لفظ بلیغ کا استعمال بھی جائز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہر بلیغ کے فصیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ مطلقاً بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے یعنی بلاغت کلام ہو یا بلاغت متکلم ہو ہر ایک کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے البتہ بلاغت کلام کی تعریف میں صراحتہً اور بلاواسطہً فصاحت ماخوذ ہے اور بلاغت متکلم کی تعریف میں بلاغت کلام کے واسطے سے ماخوذ ہے بہر حال ہر بلیغ فصیح ہے اور اس کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک کلام فصیح تو ہو مگر متفقہی حال کے مطابق نہ ہو پس ایسی صورت میں کلام فصیح تو ہوگا مگر بلیغ نہیں ہوگا اسی طرح ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کے لئے ایسا مسئلہ تو ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو مگر کلام کو متفقہی حال کے مطابق کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں فصاحت متکلم تو پائی جائے گی لیکن بلاغت متکلم نہیں پائی جائے گی۔ شارح نے عکس کے بعد معنی لغوی کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں عکس سے مراد منطقی اور اصطلاحی عکس نہیں ہے بلکہ عکس لغوی مراد ہے کیونکہ اصطلاح مناطق میں موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ آتا ہے لہذا کل بلیغ فصیح کا عکس بعض فصیح ہوگا اور لاکس کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض فصیح بلیغ نہیں ہیں لیکن ان کے علاوہ بعض فصیح کا بلیغ ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کسی بھی فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور لغت میں موجب کلیہ کا عکس موجب کلیہ ہی آتا ہے لہذا ولا عکس کا مطلب یہ ہوگا کہ کل بلیغ فصیح کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے اور یہ بالکل درست ہے۔

وَ عَلِمَ أَيْضًا أَنَّ الْبَلَاغَةَ فِي الْكَلَامِ مَرْجِعُهَا إِلَى مَا يَجِبُ أَنْ يُحْصَلَ حَتَّى يُمَكِّنَ
خُصُوعُهَا كَمَا يُقَالُ مَرْجِعُ الْجُودِ إِلَى الْفِعْلِ إِلَى الْأَحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَأِ فِي تَادِيَةِ
السَّعْيِ الْمُرَادِ وَلَا لَرُبَّمَا أَدَّى الْمَعْنَى الْمُرَادَ بِلَفْظٍ غَيْرِ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَلَا
يَكُونُ بَلِيغًا وَإِلَى تَمْيِيزِ الْكَلَامِ الْقَصِيصِ عَنْ غَيْرِهِ وَلَا لَرُبَّمَا أَوْرَدَا الْكَلَامَ الْمُنَاطِئَ
لِمُقْتَضَى الْحَالِ غَيْرَ قَصِيصٍ فَلَا يَكُونُ بَلِيغًا يَوْجُوبُ الْعَصَاحَةِ فِي الْبَلَاغَةِ وَبَدْحُلُ
فِي تَمْيِيزِ الْكَلَامِ الْقَصِيصِ مِنْ غَيْرِهِ تَمْيِيزُ الْكَلِمَاتِ الْقَصِيصَةِ مِنْ غَيْرِهَا لَتَوْقُفِهِ عَلَيْهَا

ترجمہ

اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ بلاغت فی الکلام کا مزع یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا ضروری ہو تا کہ بلاغت کلام کا حصول ممکن ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ سخاوت کا مزع غنی ہے یعنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے بچنا ہے ورنہ تو بسا اوقات معنی مراد کو ایسے لفظ سے ادا کیا جائے گا جو مقتضی حال کے مطابق نہ ہو پس وہ بلیغ نہیں ہوگا اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنا ہے ورنہ تو اس کلام کو جو مقتضی حال کے مطابق ہے غیر فصیح لایا جائے گا پس وہ بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت میں فصاحت ضروری ہے اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ کلام فصیح کلمات فصیحہ پر موقوف ہے۔

تشریح

اس جلدت میں مصنف رج بلاغت کا موقوف علیہ بیان کرنا چاہتے ہیں متن میں مزع سے یہی موقوف علیہ مراد ہے یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا بلاغت کے حصول کے لئے ضروری ہو جیسے کہا جاتا ہے مزع الجود الی الفضی سخاوت کا موقوف علیہ غنی ہے۔ یہاں غنی سے مال داری مراد نہیں ہے بلکہ اس چیز کا موجود ہونا مراد ہے جس سے سخاوت کرنا ممکن ہو اگرچہ وہ چیز کم ہی کیوں نہ ہو۔ الحاصل مصنف رج اس چیز کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس پر بلاغت کا تحقق موقوف ہو اور جس کے بغیر بلاغت کا تحقق ممکن نہ ہو۔ پس بلاغت کا مزع اور موقوف علیہ دو چیزیں ہیں (۱) معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز (۲) ان اسباب سے احتراز جو مغل بال فصاحت ہوں اور یہ سات اسباب ہیں (۱) تناثر حروف (۲) غزات (۳) لغت قیاس (۴) تناثر کلمات (۵) ضعف تالیف (۶) تعقید لفظی (۷) تعقید معنوی۔ اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ دوسری چیز کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا بلاغت کا موقوف علیہ ہے کیونکہ جب مغل بال فصاحت اسباب سے احتراز ہوگا تو کلام فصیح کلام غیر فصیح سے خود ہی ممتاز ہو جائے گا۔ وَالْأَلْفَبَاؤُی سے شارح کہتے ہیں کہ معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کو بلاغت کا موقوف علیہ اسلئے قرار دیا گیا ہے کہ اگر معنی مراد کو لفظ فصیح سے ادا کیا گیا اور وہ لفظ فصیح مقتضی حال کے مطابق نہ ہو یعنی اس لفظ میں ان خصوصیات کا اعتبار نہیں کیا گیا جن کا حال تقاضا کرتا ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس کلام میں معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی پائی گئی ہے اور وہ یہ کہ یہ کلام مقتضی حال کے مطابق نہیں ہے۔ وَالْأَلْفَبَاؤُی سے دوسری چیز کے موقوف علیہ ہونے کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بلاغت کے لئے کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا اور مغل بال فصاحت اسباب سے احتراز کرنا اسلئے ضروری ہے کہ اگر کوئی کلام معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے توفیق کیا مثلاً وہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور اس میں ان تمام خصوصیات کی رعایت کی گئی جن کا حال تقاضا کرتا تھا مگر وہ کلام خود غیر فصیح ہے یعنی اس کلام میں مغل بال فصاحت کوئی سبب موجود ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت کے تحقق کے لئے فصاحت کا پایا جانا ضروری ہے۔ ویدخل فی تمیز الکلام سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بلاغت کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنے پر موقوف ہے اور کلمات فصیحہ کو کلمات غیر فصیحہ سے ممتاز کرنے پر موقوف نہیں ہے حالانکہ بلاغت جس طرح کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمیز پر موقوف ہے اسی طرح کلمات فصیحہ اور غیر فصیحہ کے درمیان تمیز بھی موقوف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہے کیونکہ فصاحت کلام فصاحت کلمات پر موقوف ہے۔ پس

کلام اسی وقت فصیح ہوگا جبکہ اس کے کلمات بھی فصیح ہوں اور جب ایسا ہے تو اسکو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے

وَالثَّانِي أَيْ تَمْيِيزُ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهِ مِنْهُ أَيْ بَعْضُهُ مَا يَبِينُ أَيْ يُوضَحُ فِي عِلْمِ
مَتْنِ اللُّغَةِ كَالْعَرَابَةِ وَإِنَّمَا قَالَ مَتْنِ اللُّغَةِ أَيْ مَعْرِفَةِ أَوْضَاءِ الْمُفْرَدَاتِ
لِأَنَّ اللُّغَةَ أَعْمُ مِنْ ذَلِكَ يَعْنِي بِهِ يُعْرَفُ تَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ الْعَرَابَةِ
عَنْ غَيْرِهِ يَعْنِي أَنَّ مَنْ تَبَعَهُ الْكُتُبُ الْمُسْتَدَوِلَّةُ وَأَحَاطَ بِمَعَانِي الْمُفْرَدَاتِ
السَّالِمَةِ عَلِمَ أَنَّ مَا عَدَاهَا عَمَّا يَقْتَضِي إِلَى تَفْهِيمٍ أَوْ تَحْرِيجٍ فَهُوَ عَنِ
سَالِمٍ مِنَ الْعَرَابَةِ وَهَذَا أَتَبَيَّنَ فَسَادُ مَا قِيلَ إِنَّهُ لَيْسَ فِي عِلْمِهِ مَتْنِ
اللُّغَةِ أَنَّ بَعْضَ الْأَلْفَاظِ يُحْتَاجُ فِي مَعْرِفَتِهِ إِلَى أَنْ يُبْحَثَ عَنْهُ فِي الْكُتُبِ
الْمَبْسُوطَةِ فِي اللُّغَةِ أَوْ فِي عِلْمِ التَّصْوِيفِ كِمُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ إِذْ بِهِ يُعْرَفُ
أَنَّ الْأَجْلَلَ مُخَالَفٌ لِلْقِيَاسِ دُونَ الْأَجَلِّ أَوْ فِي عِلْمِ النُّحُو كَضَعْفِ الْعَالِيفِ وَ
التَّعْقِيدِ اللَّفْظِيِّ أَوْ يُدْرِكُ بِالْحِسِّ كَالْتَفَادِ إِذْ بِهِ يُعْرَفُ أَنَّ الْمُسْتَشْرِ مُتَنَافِرٌ
دُونَ مُرْتَفِعٍ وَكَذَا اسْتَفَادُ الْكَلِمَاتِ .

ترجمہ

اور ثانی یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا اس میں سے بعض تو وہ ہیں جنکو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے
جیسے غزابت مصنف نے متن لغت کہلے یعنی مفردات موضوع کی معرفت کیونکہ لغت متن لغت سے
عام ہے یعنی متن لغت ہی سے سالم من الغزابت کو غیر سالم من الغزابت سے ممتاز کرنا معلوم ہوتا ہے بایں معنی کہ
جس شخص نے کتب متداولہ کا تتبع کیا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کا احاطہ کر لیا تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ ان کے علاوہ جو
الفاظ ہیں وہ تنقیر یا تخریج کے محتاج ہیں پس یہ سالم من الغزابت ہیں اور اس سے اس بات کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا
گیا ہے کہ علم متن لغت میں یہ نہیں ہے کہ بعض الفاظ اپنی معرفت میں اسکے محتاج ہیں کہ ان سے لغت کی بڑی بڑی
کتابوں میں بحث کی جائے یا علم صرف میں جیسے مخالف قیاس اسلئے کہ علم صرف ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ اجل قیاس
کے مخالف ہے نہ کہ اجل . یا علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی . یا جس کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے
متنافر . اسلئے کہ علم نحو کے ذریعہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ مستشزر متنافر ہے نہ کہ مرتفع . اور ایسے ہی متنافر کلمات .

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ بلاغت کا دوسرا موقوف علیہ یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا یعنی وہ اسباب
جو عمل بالفصاحت ہیں ان میں سے بعض کو تو علم متن لغت میں بیان کیا گیا ہے جیسے غزابت اور بعض
کو علم صرف میں جیسے مخالف قیاس اور بعض کو علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی اور بعض مدرک بالحوس
ہیں جیسے متنافر شارح نے علم متن لغت کی تفسیر معرّفۃ اوضاع المفردات سے کی ہے یعنی الفاظ مفردہ موضوع کا جاننا

شارح نے علم کی تفسیر معرفت سے اور متن لغت کی تفسیر اوضاع المفردات سے کی ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم متن لغت وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوع کو جانا جاتا ہے۔ علم کا اطلاق معرفت کے علاوہ مسائل پر بھی ہوتا ہے اور ملکات پر بھی اگر شارح اس جگہ علم کو مسائل پر محمول کر لیتے اور یوں کہہ دیتے مسائل اوضاع المفردات تو زیادہ مناسب ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ مطلب ہوتا کہ مثل بالفضاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جنکو الفاظ مفردہ موضوع کے مسائل میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غزابت۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے متن کا لفظ کیوں زائد کیا ہے اور علم متن لغت کیوں کہلا ہے صرف علم لغت کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لغت کا لفظ متن لغت سے عام ہے اس لئے کہ لغت کا لفظ بارہ کے بارہ نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عرض، انشاء، تاریخ وغیرہ تمام علوم عربیہ پر بولا جاتا ہے اور متن لغت (اصل لغت) سے مراد خاص وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوع کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اگر مصنف متن لغت کے بجائے علم لغت فرمادیتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ غزابت والے لفظ کو بارہ علوم عربیہ میں بیان کیا جاتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اس کو صرف ایک علم میں بیان کیا جاتا ہے تمام علوم عربیہ میں بیان نہیں کیا جاتا ہے یعنی بہ لغت سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا ظاہر کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ علم متن لغت میں غریب الفاظ مثلاً تکاکم وغیرہ ذکر کئے جائیں گے حالانکہ اس میں ان کا ذکر بالکل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مابین فی علم متن اللغۃ سے مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ متن لغت میں غریب الفاظ مذکور ہوں گے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ علم متن لغت کے ذریعہ یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ کون سا لفظ غزابت سے محفوظ ہے اور کون سا لفظ غیر محفوظ ہے یا اس معنی کہ جو شخص لغت کی کتب متداولہ جیسے قاموس، اساس، مصباح، مختار وغیرہ کا تتبع کرے گا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کے معانی کا احاطہ کر لگا اسے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ ان الفاظ مفردہ کے علاوہ جتنے الفاظ ہیں وہ کتب متداولہ میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے یا تو بحث و تفتیش کے محتاج ہیں جیسے تکاکم اور افرنقوا۔ یا وجہ بعید پر تخریج کے محتاج ہیں جیسے مسترج اور جو الفاظ بحث و تفتیش اور تخریج کے محتاج ہوتے ہیں وہ غزابت سے محفوظ نہیں ہوتے ہیں لہذا یہ الفاظ بھی غزابت سے محفوظ نہ ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے وہ اعتراض بھی دفع ہو گیا جو زور زنی کی طرف سے مصنف پر کیا گیا ہے۔ زور زنی کہتے ہیں کہ مصنف کا قول مابین فی علم متن اللغۃ۔ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ علم لغت کی کتابوں میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ بعض کلمات غریبہ اپنے معنی کی ندرت میں اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں ان سے بحث کی جاتی ہے یا وجہ دیگر یہ بات لغت کی کسی کتاب میں بھی واقع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا وہی جواب ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلام فصیح اور کلام غیر فصیح کے درمیان تمیز یعنی مثل بالفضاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جنکو علم صرف میں بیان کیا جاتا ہے جیسے مقال لغت قیاس کیونکہ علم صرف کے ذریعہ ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجل بلا اذعام قیاس اور قاعدہ صرفی اور واضح کی وضع کے خلاف ہے اور اجل اذعام کے ساتھ قیاس اور قاعدہ کے موافق ہے۔ اور بعض اسباب مثلاً بالفضاحت ایسے ہیں جو علم نحو میں بیان کئے جاتے ہیں جیسے صنعت تالیف

اور تعقید لفظی۔ اور مثل بالفصاحت کے اسباب میں سے بعض اسباب ایسے ہیں جن کا جس اور ذوق سلیم کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تافحروف کیونکہ حس اور ذوق سلیم ہی سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مستشرق متنافر ہے اور مرتفع غیر متنافر ہے اور اسی طرح تافحکات جیسے قرب قبر حرب قبر کا ادراک حس اور ذوق سلیم سے ہوگا۔

وَهُوَ اَنْى مَا يُبَيِّنُ فِى الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ اَوْ يَذْكُرُ بِالْحِسِّ فَالْفَهْمُ عَابِدٌ اِلَى مَا
وَمَنْ زَعَمَ اَنَّهُ عَابِدٌ اِلَى مَا يَذْكُرُ بِالْحِسِّ فَقَدْ سَهَا سَهْوًا ظَاهِرًا مَاعَدَ
التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِىَّ اِذَا لَا يُعَرِّفُ بِسَلَكِ الْعُلُومِ وَلَا بِالْحِسِّ تُمَيِّزُ السَّالِمِينَ
التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِىَّ عَنْ غَيْرِهِ فَعَلِمَ اَنْ مَرْجِعَ الْبَلَاغَةِ بَعْضُهُ مُبَيِّنٌ فِى الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ
وَبَعْضُهُ مَذْكُرٌ بِالْحِسِّ وَبَقِيَ الْاِخْتِرَازُ عَنِ الْخَطَا فِي تَادِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ
وَالْاِخْتِرَازُ عَنِ التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِىَّ قَسَمَتِ الْحَاجَةُ اِلَى عِلْمَيْنِ مُفِيدَيْنِ
لِذَلِكَ فَوَضَعُوا عِلْمَ الْمَعَانِى لِلْاَوَّلِ وَعِلْمَ الْبَيَانَ لِلثَّانِى وَالْيَه اشَارَ بِقَوْلِهِ
وَمَا يُخْتَرُزُ بِهِ عَنِ الْاَوَّلِ اَى الْخَطَا فِي تَادِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ عِلْمَ الْمَعَانِى
وَمَا يُخْتَرُزُ بِهِ عَنِ التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِىَّ عِلْمَ الْبَيَانَ وَسَمَّوْا هَذَيْنِ الْعِلْمَيْنِ
عِلْمَ الْبَلَاغَةِ لِمَا كَانَ مَزِيدَ اِخْتِصَاصٍ لِهُمَا بِالْبَلَاغَةِ وَاِنْ كَانَتْ الْبَلَاغَةُ تُتَوَقَّفُ
عَلَى غَيْرِهِمَا مِنَ الْعُلُومِ ثُمَّ اِخْتِاجُ الْمَعْرِفَةِ تَوَابِعِ الْبَلَاغَةِ اِلَى عِلْمِهَا اَخَّرَ
فَوَضَعُوا اِذْ لَكَ عِلْمَ الْبَدِيعِ وَالْيَه اشَارَ بِقَوْلِهِ وَمَا يُعَرِّفُ بِهِ وَجُوهُ
التَّحْسِينِ عِلْمَ الْبَدِيعِ وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْمُخْتَصَرُ فِى عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَلَوْ اِبْعَاهَا اَخْتَرَ
مَقْصُودًا كَافِى ثَلَاثَةِ فَنُونٍ وَكَثِيرٌ مِّنَ السَّائِسِ يُسَمَّى الْجَمِيعَ عِلْمَ الْبَيَانَ وَبَعْضُهُمْ
يُسَمِّى الْاَوَّلَ عِلْمَ الْمَعَانِى وَالْاٰخِرَيْنِ يَعْنِى الْبَيَانَ وَالْبَدِيعَ عِلْمَ الْبَيَانَ
وَالثَّلَاثَةَ عِلْمَ الْبَدِيعِ وَلَا يَخْفَى وَجُوهُ الْمُنَاسَبَةِ

ترجمہ اور وہ یعنی وہ چیز جو علوم مذکورہ میں بیان کی جاتی ہے یا مدرک بالחס ہے پس منیر ماکى طرف راجع ہے اور جس نے یہ خیال کیا کہ ما مدرک بالחס کی طرف راجع ہے سو اس نے سراسر بھول کی ہے۔ تعقید معنوی کے علاوہ ہے اسلئے کہ تعقید معنوی سے سالم من التعقید المعنوی کی غیر سالم سے تمیز نہ تو ان علوم کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے اور نہ جس سے پس معلوم ہو گیا کہ بلاغت کا مزج اس کا بعض تو علوم مذکورہ میں بیان کر دیا گیا ہے اور بعض مدرک بالחס ہے اور باقی رہ گیا معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز اور تعقید معنوی سے احتراز پس ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو اس کا فائدہ دیں چنانچہ انھوں نے علم معانی کو اول کیلئے اور علم بیان کو ثانی کے لئے وضع کیا ہے

اور اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ اول یعنی معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہو علم معانی ہے۔ اور وہ علم جس کے ذریعہ تعقید معنوی سے احتراز ہو علم بیان ہے اور اہل بلاغت نے ان دونوں علموں کو علم بلاغت کے ساتھ موسوم کیا ہے کیونکہ ان دونوں کو بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے اگرچہ بلاغت ان دونوں کے علاوہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔ پھر توابع بلاغت کو جاننے کے لئے ایک دوسرے علم کی طرف متاج ہوئے تو انھوں نے اس کے لئے علم بدیع کو وضع کر دیا اور اسی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ وجوہ تسمین کو جانا جاتا ہے علم بدیع ہے اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور اس کے توابع میں ہے تو اس کا مقصود تین فنون میں منحصر ہو گیا اور بہت سے لوگ تمام کو علم بیان کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور بعض اول کو علم معانی کے ساتھ اور اخیرین یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کے ساتھ اور تینوں کو علم بدیع کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور وجوہ مناسبت مخفی نہیں ہیں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ ہوضمیر کا مزج وہ ماہ ہے جو مابین میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخفی بالفصاحت اسباب جو علوم مذکورہ (لغت، صرف، نحو) میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالחס ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں یعنی تعقید معنوی کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ وہ مدرک بالחס ہے اور یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہوضمیر یا مدرک بالחס کی طرف راجع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ وہ یعنی جو مدرک بالחס ہے تعقید معنوی کے علاوہ ہے یعنی تعقید معنوی کے علاوہ تمام اسباب مغلہ بالفصاحت مدرک بالחס ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض تو مدرک بالחס ہیں، جیسے تافز مگر بعض غرائب، مخالفت قیاس، تعقید لفظی، ضعف تالیف (مدرک بالחס نہیں ہیں بلکہ ان کو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔ بہر حال صحیح بات یہ ہی ہے کہ ہوضمیر کا مزج ماہ ہے اور مصنف کا منشا یہ بیان کرنا ہے کہ وہ اسباب مغلہ بالفصاحت جو علوم مذکورہ میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالחס ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں کیونکہ کلام کے تعقید معنوی سے سلم ہونے اور نہ ہونے کے درمیان تمیز کا علم نہ تو علوم مذکورہ سے ہوتا ہے اور نہ ہی محس اور ذوق سلیم سے ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ بلاغت کے موقوف علیہ یعنی فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنے کی بعض صورتوں کو تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً غرائب، مخالفت قیاس، ضعف تالیف اور تعقید لفظی۔ اور بعض مدرک بالחס ہیں جیسے تافز حروف میں ہو یا کلمات میں مگر ان کے علاوہ وجوہوں سے احتراز اور ہے جو بلاغت کا مزج اور موقوف علیہ ہے لیکن ان کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ مدرک بالחס ہیں۔ ان میں ایک تو معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہے اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز ہے پس جب ان دونوں باتوں سے احتراز بلاغت کا موقوف علیہ ہے اور ان دونوں کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور نہ مدرک بالחס ہیں تو ان دونوں کے لئے ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو ان دونوں کے لئے کارآمد اور مفید ہوں یعنی ان دونوں علموں کے ذریعہ ان دونوں باتوں سے احتراز کیا جاسکے۔ پس اسی ضرورت کے

پیش نظر علماء بلاغت نے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کیلئے علم معانی کو وضع فرمایا ہے اور ثانی یعنی تعقید معنوی سے احتراز کے لئے علم بیان کو وضع فرمایا ہے۔ اسی بات کو ذکر کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ وہ علم جس کے ذریعے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہوگا علم معانی ہے اور جس کے ذریعے تعقید معنوی سے احتراز ہوگا علم بیان ہے اور علماء بلاغت ان دونوں علوم کو علم بلاغت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ علم بلاغت میں اگرچہ لغت، نحو، صرف وغیرہ ان علوم کی بھی ضرورت پڑتی ہے جسکے ذریعہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کیا جاتا ہے اور جن کے ذریعہ مثل بالفصاحت اسباب سے احتراز کیا جاتا ہے مگر خاص طور پر ان دونوں علوم کو بلاغت کے ساتھ اس لئے موسوم کیا جاتا ہے کہ بلاغت کے ساتھ ان دونوں علوم کا تعلق زیادہ ہے۔ اگرچہ بلاغت، نحو، صرف وغیرہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔

السمائل ان دونوں کے ساتھ زیادتی تعلق کی وجہ سے ان دونوں کا نام علم بلاغت رکھ دیا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کے بعد ایک اور علم کی ضرورت پڑی تاکہ اس علم کے ذریعہ بلاغت کے توابع کو جانا جاسکے چنانچہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے علم بدیع کو وضع فرمایا۔ اسی کی تصریح کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ وہ علم جس کے ذریعہ ان طرق اور امور کو جانا جائے جو کلام میں مسن پیدا کرتے ہیں علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے معلوم ہو گیا کہ اس مختصر میں علم بلاغت اور اس کے توابع کے علم کا بیان ہے لہذا اب یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کتاب میں جن چیزوں کا ذکر کرنا مقصود بالذات ہے وہ چیزیں تین فنون میں مختصر ہیں فن اول علم معانی میں فن ثانی علم بیان میں فن ثالث علم بدیع میں۔ ان فنون ثلاثہ کے نام رکھنے میں چند قول ہیں (۱) فن اول کا نام علم معانی فن ثانی کا علم بیان اور فن ثالث کا علم بدیع۔ (۲) تینوں کا نام علم بیان ہے (۳) فن اول کا نام علم معانی اور ثالث کا نام علم بیان ہے (۴) تینوں کا نام علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ مناسبت ظاہر ہیں ان کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ قول اول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ فن اول کا نام علم معانی اسلئے رکھا گیا ہے کہ اس علم کے ذریعہ ان معانی اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور فن ثانی کا نام علم بیان اسلئے رکھا ہے کہ اس علم کے ذریعہ معنی واحد کو وضوح دلالت اور خفاہر دلالت کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کا بیان معلوم ہوتا ہے اور فن ثالث کا نام علم بدیع اسلئے رکھا ہے کہ بدیع کے معنی آتے ہیں شی مستحسن کے۔ پس یہ فن بھی چونکہ وجہ مستحسن اور طرق مستحسن پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے اس فن کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ دوسرے قول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ تینوں کا نام علم بیان اسلئے رکھا گیا ہے کہ بیان کہتے ہیں اس کلام فصیح کو جو مافی الضمیر کو ادا کرنے والا ہو پس چونکہ یہ تینوں فن بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے ان تینوں کو علم بیان کے ساتھ موسوم کر دیا گیا۔ تیسرے قول کے مطابق فن اول کا علم معانی نام رکھنے کی وجہ تو وہ ہے جو قول اول میں گزر چکی ہے اور ثانی اور ثالث کا علم بیان نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا چونکہ بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ تعلق ہے اس لئے ان دونوں کا نام علم بیان رکھ دیا گیا۔ اور چوتھے قول کے مطابق تینوں کا علم بدیع نام رکھنے کی وجہ

یہ ہے کہ ان تینوں فنون میں چونکہ ایسی بداعت اور حسن ہے جسکی مثال دوسرے علوم میں نہیں ملتی اس لئے ان کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ واللہ اعلم۔ جمیل احمد غفرلہ۔

الْفَنُّ الْأَوَّلُ عِلْمُ الْمَعَانِي قَدَمَهُ عَلَى عِلْمِ الْبَيَانِ لِكَوْنِهِ مِنْهُ بِمَنْزِلَةِ الْمُرَكَّبِ لَا كَرِغَايَةِ الْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَهُوَ مَرْجِعُ عِلْمِ الْمَعَانِي مُعْتَبَرَةٌ فِي عِلْمِ الْبَيَانِ مَعَ زِيَادَةِ شَيْءٍ آخَرَ وَهُوَ إِتْرَادُ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ فِي طَرُقٍ مُتَخَفَةٍ.

ترجمہ فن اول علم معانی ہے۔ علم معانی کو علم بیان پر مقدم کیا ہے اسلئے کہ علم معانی، علم بیان کے مقابلہ میں مرکب کے مقابلہ میں مفرد کے مرتبہ میں ہے اسلئے کہ مطابقت مقتضی حال کی رعایت حالانکہ وہ علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں معتبر ہے غے آخر کی زیادتی کے ساتھ اور وہ مختلف طرق پر معنی واحد کا لانا ہے۔

تشریح فن اول علم معانی کے بیان میں ہے۔ بشرح فرماتے ہیں کہ علم معانی کو علم بیان پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم معانی، علم بیان کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسا ہے جیسا کہ مفرد مرکب کی طرف نسبت کرتے ہوئے یعنی علم معانی مفرد کے مرتبہ میں ہے اور علم بیان مرکب کے مرتبہ میں ہے اور علم معانی بمنزلہ مفرد کے اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے اسلئے ہے کہ مطابقت مقتضی حال علم معانی کا موقوف علیہ تو نہیں ہے البتہ علم معانی کا ثمرہ اور فائدہ ضرور ہے پس مطابقت مقتضی حال جو علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں اس کا بھی اعتبار کیا گیا اور ایک دوسری چیز کا اعتبار بھی کیا گیا ہے اور وہ دوسری چیز ہے وضاحت اور خفاء کے اعتبار سے معنی واحد کو مختلف طریقوں سے لانا مثلاً زید کی سخاوت کو بیان کرنے کے لئے کبھی تو کہا جاتا ہے زید سخی۔ اور کبھی زید کثیر الرقاد اور کبھی زید ہزلی العفیل اور کبھی رأیت بجرانی الحماد بعلی، جبکہ حام میں زید ہو۔ بہر حال جب علم بیان میں دو چیزوں کا اعتبار ہے اور علم معانی میں ان میں سے ایک کا اعتبار ہے تو علم معانی بمنزلہ مفرد کے ہوا اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے ہوا اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے لہذا یہاں علم معانی کو علم بیان پر مقدم کر دیا گیا۔

وَهُوَ عِلْمٌ أَيْ مَلَكَهُ يَفْتَدِرُ بِهَا عَلَى إِدْرَاكَاتٍ جُزْئِيَّةٍ وَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ نَفْسُ الْأَصُولِ وَالْقَوَاعِدُ الْمَعْلُومَةُ وَلَا سِتَعْمَالُهَا لِمَعْرِفَةِ فِي الْجُزْئِيَّاتِ مَنَالُ يُعَرَّفُ بِهِ أَحْوَالُ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ أَيْ هُوَ عِلْمٌ يُسْتَبْطِ مِنْهُ إِدْرَاكَاتٌ جُزْئِيَّةٌ هِيَ مَعْرِفَةُ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْأَحْوَالِ الْمَذْكُورَةِ بِمَعْنَى أَنَّ أَيْ فَرْدٍ يُوْجَدُ مِنْهَا أَمْكُنَا أَنْ نَعْرِفَهُ بِذَلِكَ الْعِلْمِ وَقَوْلُهُ

الَّتِي هِيَ يَطْبِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ احْتِرَازٌ عَنِ الْاُخْوَالِ الَّتِي لَيْسَتْ بِهَذِهِ
الْقِسْمَةِ مِثْلُ الْاَدْعَالِ وَالْاِدْعَامِ وَالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَمَا اشْتَبَهَ ذَلِكَ مِنْهَا
لَا بُدَّ مِنْهُ فِي تَأْدِيَةِ اَصْلِ الْمُعْنَى وَكَذَا الْمُحْسِنَاتُ الْبَدِيعِيَّةُ مِنَ
التَّجْنِيسِ وَالتَّرْصِيعِ وَتَحْوِهُمَا وَمَا يَكُونُ بَعْدَ عِيَانَةِ الْمُطَابَقَةِ.

ترجمہ

اور علم معانی وہ علم ہے یعنی وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ ادراکات جزئیہ پر قادر ہو جاتا ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ اس سے نفسِ اصول اور نفسِ قواعد معلوم کرنے کا ارادہ کیا جائے اور ان کے استعمال کرنے کی وجہ سے معرفت کو جزئیات میں مصنف نے کہا جس سے لفظ عربی کے حالات معلوم کئے جاتے ہیں یعنی وہ ایسا علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے یہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت ہے بایں معنی کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعہ اس کو پہچاننے پر قادر ہونگے۔ اور مصنف کا قول وہ مالاً جن کے ذریعہ لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے احتراز ہے ان احوال سے جو اس صفت پر نہ ہوں جیسے اعلال، ادغام رفع، نصب اور انھیں کے مثل ان حالات میں سے جو اصل معنی کی ادائیگی کے لئے ضروری ہوں اور ایسے ہی عنسات بدیعیہ تجنیس، ترصیع وغیرہ ان میں سے جو رعایتِ مطابقت کے بعد ہوتے ہیں۔

تشریح

مصنف نے علم معانی کے مسائل ذکر کرنے سے پہلے اس کی تعریف کی ہے۔ کیونکہ اگر پہلے تعریف نہ ذکر کی جاتی تو طلبِ مجہولِ مطلق لازم آتا جو کہ باطل اور محال ہے اور علم معانی کے مسائل کا علی و قبلہ البصیرت حاصل کرنا ناممکن ہوتا۔ پس طلبِ مجہولِ مطلق سے بچنے کے لئے اور اسلئے تاکہ علم معانی کے مسائل کا علی و قبلہ البصیرت حاصل کرنا ممکن ہو علم معانی کی تعریف پہلے ذکر کر دی گئی۔ اور اسکے مسائل بعد میں ذکر کئے گئے پس علم معانی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جاننا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ مزارح علیہ الرحمۃ نے علم کے دو معنی بیان کئے ہیں (۱) وہ ملکہ اور کیفیتِ راسخ جس کے ذریعہ انسان ادراکات جزئیہ پر قادر ہوتا ہے۔ مگر اس معنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس میں جزئیہ کو ادراک کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ کلیت اور جزئیہ ادراک کی صفت واقع نہیں ہوتی بلکہ مدرک (بفتح الزا) کی صفت واقع ہوتی ہیں جیسے انسان مدرک ہے اور کلی ہے اور زید مدرک ہے اور جزئی ہے پس شارح کو یوں کہنا چاہیے تھا یقتدر بہا علی ادراک البجزئیات۔ یعنی جزئیہ کو ادراک کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے نہ کہ صفت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے یقتدر بہا علی ادراک ادراکات جزئیہ۔ اور ادراکات مدرکات کے معنی میں ہے یعنی علی ادراک مدرکات جزئیہ اور مطلب یہ ہے کہ علم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مدرکات جزئیہ کے ادراک پر قادر ہوتا ہے اور یہ مطلب بالکل صحیح ہے۔ (۲) نفسِ اصول اور قواعد میں پہلی صورتیں کہیں کہیں علم معانی وہ ملکہ ہے اور دوسری صورتیں کہیں کہیں ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جاننا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے

لفظ مقفیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ شارح کے کلام سے مفہوم ہوا کہ علم دمعنی میں مشترک ہے اور تعریفات میں لفظ مشترک کا استعمال ناجائز ہوتا ہے لہذا علم معانی کی تعریف میں لفظ مشترک یعنی لفظ علم کا استعمال کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا استعمال اس وقت ناجائز ہوتا ہے جبکہ لفظ مشترک کے معانی میں سے ہر معنی کا مراد لینا صحیح نہ ہو اور جب ہر معنی کا مراد لینا صحیح ہو تو اس وقت لفظ مشترک کا استعمال ناجائز نہیں ہوتا بلکہ جائز ہوتا ہے پس یہاں بھی چونکہ علم کے دونوں معانی میں سے ہر ایک کا مراد لینا صحیح ہے اسلئے مشترک ہونے کے باوجود اس جگہ لفظ علم کا استعمال کرنا جائز اور درست ہے۔ فاضل العلام تفتازانی نے ملکہ کے معنی پہلے ذکر کئے ہیں اور اصول وقواعد کے معنی کو بجوز کے لفظ سے بعد میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکہ کے معنی رائج ہیں اور اصول وقواعد کے معنی مروج ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اصول وقواعد پر علم کا اطلاق کثیر ہے اور ملکہ پر قلیل ہے لہذا اصول وقواعد کے معنی رائج ہونگے اور ملکہ کے معنی مروج ہونگے نیز مصنف کی اگلی عبارت وہمصر المقصود فی ثمانية ابواب کے مناسب بھی یہی ہے کہ علم سے مراد اصول وقواعد ہوں کیونکہ ابواب ثمانية میں علم معانی کے اصول وقواعد منصر ہیں ملکہ منصر نہیں ہے۔

ولا استعمالہم المعرفة سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے علم معانی کی تعریف میں یعرف کیوں کہا ہے یعلم کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب معرفت کا لفظ جزئیات کا ادراک کرنے میں استعمال کرتے ہیں اور علم کا لفظ کلیات کے لئے استعمال کرتے ہیں اور لفظ عربی کے احوال مثلاً تاکید، تقدیم مسند الیہ اور تاخیر مسند الیہ وغیرہ جزئیات میں نہ کہ کلیات لہذا ان کے مناسب معرفت کا لفظ ہے نہ کہ علم کا لفظ۔ یعنی یعرف کہنا مناسب ہے یعلم کہنا مناسب نہیں ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف میں دور ہے اس طور پر کہ علم معانی کی تعریف میں احوال اللفظ العربی ماخوذ ہے پس علم معانی معرفت ہوا اور احوال اللفظ العربی معرفت اور معرفت معرفت پر موقوف ہوتا ہے لہذا علم معانی، احوال اللفظ العربی پر موقوف ہوا اور چونکہ احوال لفظ عربی کو علم معانی کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے اسلئے احوال لفظ عربی علم معانی پر موقوف ہونگے۔ پس علم معانی اور احوال لفظ عربی میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور ایک چیز موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی اسی کو دور کہتے ہیں پس مصنف کی ذکر کردہ تعریف میں دور لازم آیا اور دور باطل ہے لہذا یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دور اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ایک چیز ایک جہت سے موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ علم معانی احوال پر موقوف ہے اپنی ابیئت اور حقیقت کے تصور کے اعتبار سے۔ اور احوال علم معانی پر موقوف میں اپنے حصول فی الخیر راجع کے اعتبار سے احوال ان میں سے ہر ایک کے موقوف اور موقوف علیہ ہونے کی جہت چونکہ بدل گئی ہے اس لئے دور لازم نہیں آئیگا۔ متن میں احوال اللفظ سے مراد عام ہے یعنی یہ مفرد کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے۔۔۔۔۔

مسند اور مسند الیہ اور جملہ کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے فصل و وصل۔ ایجاز۔ اطناب۔ مسادات مصنف نے احوال کو لفظ کی طرف مضاف کر کے علم حکمت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علم حکمت کے ذریعہ لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے ہیں بلکہ موجودات کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور اس قید کے ذریعہ علم منطق سے بھی احتراز کیا ہے

کیونکہ علم منطوق کے ذریعے معنی کا حال معلوم ہوتا ہے نہ کہ لفظ کا۔ اور علم فقہ سے بھی احتراز کیا ہے کیونکہ علم فقہ کے ذریعے نعل مکلف کے احوال معلوم ہوتے ہیں لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ تعریف بہ احوال اللفظ العربی کا مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ یعنی مدرکات جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے اور مدرکات جزئیہ کو مستنبط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہو جائے اور ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہرگز نہیں کہ تمام جزئیات مستحضر ہوں بلکہ ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعے اس کو پہچاننے پر تدریج ہونگے۔ حاصل یہ کہ متن میں معرفت سے امکان معرفت مراد ہے۔ معرفت بالفعل مراد نہیں ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اس کو نحو کی معرفت حاصل ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس کو نحو کی تمام جزئیات اور تمام مسائل مستحضر ہیں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ اگر نحو کا کوئی مسئلہ اس شخص کے سامنے آجائے تو یہ اس کو علم نحو کے ذریعے پہچان جائے گا۔ یہ ہی مطلب یہاں مراد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول الّٰہی بہا یطابق اللفظ مقتضی الحال ایسی قید ہے جس کے ذریعے علم معانی کی تعریف سے ان احوال کو خارج کر دیا گیا جو اس صفت پر نہ ہوں مثلاً اعلال، ادغام، رفع، نصب اور ان کے علاوہ جمع، تصغیر وغیرہ ایسے احوال ہیں جن کا پایا جانا اصل معنی کو ادا کرنے میں ضروری ہے اور لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے پس ان احوال کو علم صرف اور علم نحو کے ذریعے جانا جاتا ہے۔ اسی طرح اس قید کے ذریعے محسنات بدیعہ جیسے تلمیذ، ترصیع وغیرہ کو بھی علم معانی کی تعریف سے خارج کر دیا گیا کیونکہ محسنات بدیعہ کا اعتبار مطابقت مقتضی حال کی رعایت کے بعد ہوتا ہے لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے البتہ اگر محسنات بدیعہ میں کچھ محسنات ایسی ہوں جن کا حال تقاضہ کرتا ہو تو وہ علم معانی کی تعریف سے خارج نہ ہوں گی بلکہ اس حیثیت سے علم معانی کی تعریف میں داخل ہوں گی۔

وَالْمُرَادُ أَنَّهُ عِلْمٌ بِهِ يُعْرَفُ هَذِهِ الْأَحْوَالُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا يُطَابِقَانِ بِهَذَا اللَّفْظِ الْمُقْتَضَى الْحَالِ لَظْمُهُمْ أَنَّهُ لَيْسَ عِلْمُ الْمَعَانِي عِبَارَةً عَنْ تَصَوُّرٍ مَعَانِيٍّ الشَّعْرُفِ وَ التَّنْكِيرِ وَ التَّقْدِيمِ وَ الشَّخِيرِ وَ الْأَنْبَتِ وَ الْحَدَثِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ هَذَا الْخَرُجُ عَنِ الشَّعْرُفِ عِلْمُ الْبَيَانِ إِذْ لَيْسَ الْبَعْثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ اللَّفْظِ مِنْ هَذِهِ الْحَيَاثَةِ

ترجمہ

اور مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعے ان احوال کو پہچانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ علم معانی تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے تصور کا نام نہیں ہے اور اس قید کے ذریعے تعریف سے علم بیان بھی خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں لفظ کے احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی۔

تشریح

اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول بعرف بہ احوال اللفظ العربی سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصور یہ مراد ہے کیونکہ معرفت کو احوال کی طرف مسند کیا گیا ہے اور احوال مفردات ہوتے ہیں اور مفردات کا تصور ہوتا ہے نہ کہ تصدیق پس مصنف کا قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تعریف یہ ہو کہ علم معانی وہ ملکہ یا قواعد ہیں جن کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال متصور ہوتے ہیں جیسے تعریف، تنکیر، تاکید، عدم تاکید، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کا تصور حالانکہ علم معانی کے ذریعہ ان احوال میں سے کسی چیز کا تصور نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں معرفت تصور یہ کیے مراد ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصدیقیہ ہی مراد ہے اسلئے کہ علم معانی کی تعریف میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کی دہر سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ پس احوال موضوع اور حیثیت محمول ہوئی اور موضوع اور محمول سے تصدیق مرکب ہوتی ہے نہ کہ تصور۔ الحاصل مصنف کے قول سے مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو اس حیثیت سے جانا جاتا ہے کہ ان احوال کی دہر سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہو جاتا ہے تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے محض تصور کا نام علم معانی نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی حیثیت کی قید کے ذریعہ علم معانی کی تعریف سے علم بیان بھی خارج ہو گیا کیونکہ علم بیان سے بھی لفظ کے احوال معلوم ہوتے ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہے یا نہیں بلکہ اس میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ وہ لفظ اپنے معنی میں حقیقت ہے یا محض آراء اور جب ایسا ہے تو علم بیان علم معانی کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا بلکہ اس سے خارج ہوگا۔

وَالْمُرَادُ بِأَحْوَالِ اللَّفْظِ الْأُمُورُ الْعَارِضَةُ لَهُ مِنَ التَّعْدِيْمِ وَالشَّائِخِرِ وَالْإِنْثَابِ
وَالْحَدَثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَمُقْتَضَى الْحَالِ فِي التَّحْقِيقِ هُوَ الْكَلَامُ الْكُلِّي الْمُسْتَكْتَفُ بِكَيْفِيَّةِ
مَحْصُوصَةٍ عَلَى مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي الْمِفْتَاحِ وَصَرَّحَ بِهِ فِي شَرْحِهِ لَا نَفْسُ الْكَيْفِيَّاتِ مِنَ
التَّعْدِيْمِ وَالشَّائِخِرِ وَالْعَرِيفِ وَالشُّكُورِ عَلَى مَا هُوَ ظَاهِرٌ عِبَارَةِ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرِهِ
وَالْأَمَّا صَمِّ الْقَوْلِ بِأَتَمِّ أَحْوَالِ بِمَا يُطَابِقُ اللَّفْظَ مُقْتَضَى الْحَالِ لَا تَجْمَاعُهُ
مُقْتَضَى الْحَالِ وَتَدْحِيقُ ذَلِكَ فِي الشَّرْحِ وَأَحْوَالُ الْأَسْنَادِ أَيْضًا مِنْ أَحْوَالِ اللَّفْظِ
يَا عِبَارَاتِ الشَّاكِدِ وَشُرْكَةٍ مَثَلًا مِنَ الْأَعْبَارَاتِ الرَّاجِعَةِ إِلَى نَفْسِ الْجُمْلَةِ
وَتَحْصِيصُ اللَّفْظِ بِالْعَرَبِيِّ مُجَرَّدٌ إِضْطِلَاحٌ لَا رَأْيَ الصَّنَاعَةِ إِنَّمَا وُضِعَتْ بِذَلِكَ

ترجمہ

اور احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں یعنی تقدیم، تاخیر، اثبات، اور حذف وغیرہ اور مقتضی حال وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو اس بنا پر کہ اس کی طرف

مفتاح العلوم میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی شرح میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ نفس کیفیات مراد نہیں ہے جیسا کہ مفتاح وغیرہ کی عبارت سے ظاہر ہے در نہ تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ ایسے احوال ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقضیٰ مال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ تو عین مقضیٰ حال ہیں اور ہم نے شرح میں اس کی تحقیق کی ہے اور احوال اسناد بھی لفظ ہی کے احوال ہیں اس اعتبار سے کہ تاکید اور ترک تاکید مثلاً ان عبارات میں سے ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہیں اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کر نامحضر اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن عربی الفاظ ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف وغیرہ اور ہماری سابقہ تحقیق کے مطابق مقضیٰ حال سے مراد وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو یعنی وہ کلام کلی جو اس کیفیت مخصوصہ پر مشتمل ہو جیسا کہ مفتاح العلوم میں اشارہ اور اس کی شرح مطول میں صراحتاً مذکور ہے نفس کیفیات اور خصوصیات مثلاً تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ کا نام مقضیٰ حال نہیں ہے۔ جیسا کہ مفتاح العلوم وغیرہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کیفیات کا نام مقضیٰ مال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مقضیٰ حال سے مراد نفس کیفیات اور خصوصیات ہوں تو مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف درست نہیں رہے گی کیونکہ احوال سے مراد کیفیات اور خصوصیات ہیں اور بقول آپ کے مقضیٰ حال سے مراد بھی کیفیات ہیں تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کی کیفیات اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے وہ کیفیات کہ جنکی وجہ سے لفظ کیفیات کے مطابق ہوتا ہے پس اس صورت میں مطابق (رفع الباء) اور وہ چیز جسکی وجہ سے لفظ مطابق (بالکسر) ہوگا دونوں میں اتحاد ہو جائے گا یعنی مطابق بھی کیفیات ہونگی اور جن کی وجہ سے لفظ مطابق ہوگا وہ بھی کیفیات ہیں حالانکہ ان دونوں میں اتحاد اسی طرح باطل ہے جس طرح مطابق اور مطابق میں اتحاد باطل ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ اگر نفس کیفیات کو مقضیٰ حال قرار دیا گیا تو مصنف کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ کیفیات ایسے احوال ہیں جنکی وجہ سے لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کیفیات بعینہ مقضیٰ حال ہیں۔ اس کی مزید تحقیق مطول میں دیکھی جاسکتی ہے۔ شارح نے دو احوال الاسناد سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ علم معانی کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اور اسناد لفظ کے قبیل سے ہے نہیں۔ لہذا یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہ ہوگی اور جب یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہیں ہے تو علم معانی میں احوال اسناد کو ذکر نہ کرنا چاہیے تھا حالانکہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احوال اسناد بھی احوال لفظ ہی کے قبیل سے ہیں۔ اس طور پر کہ اسناد کے احوال مثلاً تاکید اور ترک تاکید وغیرہ ایسے اعتبارات ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہوتے ہیں اس لئے کہ اسناد جملہ کا جز ہے اور جز کے احوال جز کے واسطے سے کل کے بھی احوال ہوتے ہیں لہذا اسناد کے تمام احوال اسناد کے واسطے سے جملہ کے بھی احوال ہونگے اور جملہ لفظ کے قبیل سے ہے لہذا احوال اسناد جملہ کے واسطے سے احوال لفظ ہوں گے نہ کہ احوال غیر لفظ اور

مصنف کی ذکر کردہ تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ذریعہ بلا واسطہ یا بالواسطہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے۔ پس احوال اسناد اگر بلا واسطہ لفظ کے احوال نہیں ہیں لیکن جملہ کے واسطہ سے لفظ کے احوال ہیں لہذا احوال اسناد کو علم معانی میں ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ و تخصیص اللفظ سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم معانی کے ذریعہ بطرح لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اسی طرح غیر عربی لفظ کے احوال کو بھی جانا جاتا ہے۔ لہذا تعریف میں لفظ کو عربی کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں عربی کی قید احتراز کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ تو محض ایک اصطلاح ہے اور وہ اس لئے کہ اس فن کو عربی الفاظ ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ فن بلاغت کی تدوین کا منشاء قرآن پاک کے اعجاز اور اس کے اسرار و حکم کو جانا ہے اور قرآن جو کہ عربی میں ہے اسلئے عربی کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔ ورنہ دوسری زبانوں کے الفاظ کے احوال کو بھی اس علم کے ذریعہ اسی طرح جانا جاتا ہے جس طرح لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے۔

وَيَحْتَصِرُ الْمَقْصُودُ مِنْ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي ثَمَانِيَةِ أَبْوَابٍ اِنْحِصَارَ الْكُلِّ فِي الْاَحْزَاءِ
لَا الْكُلِّيَّ فِي الْجُزْئِيَّاتِ وَالْأَصْدَقُ عِلْمُ الْمَعَانِي عَلَى كُلِّ بَابٍ اَحْوَالُ الْاِسْنَادِ
الْخَبَرِيُّ وَ اَحْوَالُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَ اَحْوَالُ الْمُسْنَدِ وَ اَحْوَالُ مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ وَ
الْقَصْرِ وَ الْاِنْشَاءِ وَ الْقَصْلُ وَ الْوَصْلُ وَ الْاِيْجَادُ وَ الْاِطْلَابُ وَ الْمَسَاوَاةُ وَ اِنْشَاءُ
اِنْحِصَارَ فِيهَا لِأَنَّ الْكَلَامَ اِمَّا خَبَرٌ اَوْ اِنْشَاءٌ لِأَنَّهُ لَا مُحَالَةَ يَشْتَمِلُ عَلَى نِسْبَةٍ
ثَامَةٍ بَيْنَ الظَّرْفَيْنِ قَائِمَةٍ بِنَفْسِ الْمُتَكَلِّمِ وَ هُوَ تَعَلُّقُ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِالْآخَرِ يَحْتَمِلُ
يَعْمُ السَّكُوتُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَ اِنْجَابًا اَوْ سَلْبًا اَوْ غَيْرَهُمَا كَمَا فِي الْاِنْشَائِيَّاتِ
وَنَفْسُهُمَا بِاِنْقِاعِ الْمُحْكُومِ بِهِ عَلَى الْمُحْكُومِ عَلَيْهِ اَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ خَطَا فِي
هَذَا الْمَقَامِ لِأَنَّهُ لَا يَشْتَمِلُ النِّسْبَةُ الَّتِي فِي الْكَلَامِ اِلَّا اِنْشَائِيٌّ فَلَا
يَعْمُ التَّقْسِيمُ

ترجمہ

اور علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے (جیسا کہ) کل اپنے اجزاء میں منحصر ہوتا ہے نہ کہ کلی (کی طرح) اپنی جزئیات میں ورنہ تو ہر باب پر علم معانی صادق آئے گا۔ احوال اسناد خبری، احوال اسناد الیہ، احوال متعلقات فعل، قصر، انشاء، فصل و وصل، ایجاد و اطلاب، مساواة۔ اور ان میں اس لئے منحصر ہے کہ کلام یا تو خبر ہوگا یا انشاء ہوگا کیونکہ کلام لامحالہ نسبت تامہ بین الطرفين پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور نسبت دو چیزوں میں سے ایک کا دوسری چیز کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ اس پر سکوت صمیم ہو۔ وہ تعلق خواہ ایجابی ہو خواہ سلبی ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو جیسا کہ انشائیات میں اور اس مقام میں نسبت کی تفسیر

ایقار محکوم بہ علی المحکوم علیہ یا سلب محکوم بہ عن المحکوم علیہ سے کرنا غلط ہے کیونکہ یہ تفسیر اس نسبت کو شامل نہیں ہوگی جو کلام انشائی میں ہوتی ہے لہذا تقسیم صحیح نہ ہوگی۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں مختصر ہے مگر یہ انحصار ایسا ہے جیسا کہ کل کا اس کے اجزاء میں ہوتا ہے ایسا نہیں جیسا کہ کلی کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے۔ کلی اور کل کے درمیان فرق یہ ہے کہ کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے چنانچہ بذریعہ نہیں کہا جاتا اور کلی اپنی جزئیات پر محمول ہوتی ہے چنانچہ زید انسان کہنا صحیح ہے پس اگر علم معانی کا ابواب ثمانیہ میں انحصار ایسا ہو جیسا کہ کلی کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے تو علم معانی ہر باب پر صادق آئیگا۔ اور ہر باب کا علم معانی ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ہر باب علم معانی نہیں ہے بلکہ تمام ابواب کا مجموعہ علم معانی ہے۔ اور وہ آٹھ ابواب یہ ہیں (۱) احوال اسناد خبری (۲) احوال مسندالیہ (۳) احوال مسند (۴) احوال متعلقات فعل (۵) قصر (۶) انشاء (۷) فصل دوسل (۸) ایجاز، اطناب، مسادات - جو تھے باہیں متعلقات فعل اور متعلقات شبہ فعل دونوں کے احوال بیان کئے گئے ہیں لیکن یہاں فعل حاصل ہونے کی وجہ سے متعلقات فعل پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اگرچہ مراد دونوں ہیں اسلئے کہ یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے جس طرح اسناد اور مسندالیہ وغیرہ سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کیا ہے قصر اور اس کے مابعد سے پہلے احوال کا لفظ کیوں ذکر نہیں فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قصر اور اس کے مابعد کے عنوانات خود ہی احوال میں لہذا اگر ان سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کر دیتے تو اضافت انشی الی نفس لازم آتی جو کہ باطل ہے۔ مگر اس جواب پر انشاء کو لیکر نقض وارد کیا جاسکتا ہے کیونکہ انشاء بذات خود کوئی مال نہیں ہے لہذا اس سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت انشی الی نفس کا اعتراف واقع نہیں ہوگا۔ اور جب انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت انشی الی نفس کا اعتراف نہیں پڑتا تو مصنف کو انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنا چاہیئے تھا۔ ابواب ثمانیہ میں دلیل ضروری ان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام بالیقین ایسی نسبت تامہ پر مشتمل ہوتا ہے جو نسبت کلام کی دونوں طرفوں (مسندالیہ اور مسند) کے درمیان ہوتی ہے اور نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ شارح کے قول فائزہ بنفس المتکلم پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ نسبتیں تین ہیں (۱) نسبت کلامیہ (۲) نسبت ذہنیہ (۳) نسبت خارجیہ۔ احوال الطرفین کا آخر کے ساتھ وہ تعلق جو کلام سے مفہوم ہوتا ہے نسبت کلامیہ ہے۔ اور اس تعلق کا ذہن متکلم میں حاضر ہونا اور متصور ہونا نسبت ذہنیہ ہے۔ اور اس تعلق کا خارج میں پایا جانا نسبت خارجیہ ہے مثلاً زید قائم میں قیام کا ثبوت زید کے لئے اس اعتبار سے کہ وہ کلام سے مفہوم ہے نسبت کلامیہ ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ متکلم کے ذہن میں حاضر ہے نسبت ذہنیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا حصول نفس الامر میں ہے نسبت خارجیہ نسبت کلامیہ اور خارجیہ تو احوال الطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ لیکن نسبت ذہنیہ ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس اس تفصیل کے بعد اعتراض یہ ہے کہ نسبت کلامیہ کے بارے میں شارح کا فائزہ بنفس المتکلم کہنا کیسے درست ہے کیونکہ شارح کے اس قول کا تقاضہ تو یہ ہے کہ نسبت کلامیہ نفس متکلم اور ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ نسبت کلامیہ احوال الطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہے نہ کہ ذہن متکلم اور نفس متکلم کے ساتھ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ

کے نفس منکلم کے ساتھ قیام کا مطلب نہیں ہے کہ وہ نسبت نفس کی صفت ہے اور نفس کے اندر مستحق ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس اس نسبت کا ادراک کرتا ہے پس امدالطرفین کے ساتھ قیام کے باوجود نفس منکلم اس کا ادراک کر سکتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ نسبت کلامیہ امدالطرفین کے ساتھ قائم ہو اور پھر نفس منکلم کے ساتھ قائم ہو یعنی نفس منکلم اس کا ادراک کر لیتا ہو اور جب ایسا ہو سکتا ہے تو شارح کا قائلہ بنفعل المنکلم کہنا بالکل صحیح ہے شارح نے نسبت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کا مسند کے ساتھ ایسا تعلق کہ اس پر منکلم کا سکوت صحیح ہو اور مخاطب کو بات سمجھنے میں مزید کسی چیز کی ضرورت نہ ہو یہ نسبت تامہ ہے تعلق خواہ ایجابی ہو جسے زید قائم خواہ سلبی ہو جسے زید سلب بقائم۔ اور یا نہ ایجابی ہو اور نہ سلبی ہو جیسا کہ انشائیہ میں کیونکہ انشا میں بحسب الوضع نہ ایجاب ہوتا ہے اور نہ سلب ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے نسبت کی تعریف یہ کی ہے کہ نسبت نام ہے محکوم بہ کا محکوم علیہ پر واقع کرنا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے سلب کرنا لیکن یہاں یعنی خبر اور انشاء کی طرف کلام کی تقسیم کے موقع پر یہ تعریف غلط ہے کیونکہ یہ تعریف اس نسبت کو شامل نہیں ہے جو نسبت کلام انشائی میں ہوتی ہے اسلئے کہ انشا کی نسبت میں ایقاع اور عدم ایقاع نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال جب یہ تعریف انشاء کی نسبت کو شامل نہیں ہے تو اس تعریف کی بنا پر کلام کو خبر اور انشاء کی طرف تقسیم کرنا درست نہیں ہوگا الحاصل اس موقع پر نسبت کی پہلی ہی تعریف صحیح ہے دوسری تعریف صحیح نہیں ہے۔

فَالْكَلَامُ إِنْ كَانَ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ فِي أَحَدِ الْأَرْبَعِ الشَّلَاثَةِ أَيْ يَكُونُ بَيْنَ
النَّظَرَيْنِ فِي الْخَارِجِ نِسْبَةٌ ثُبُوتِيَّةٌ أَوْ سَلْبِيَّةٌ تُطَابِقُ ذَلِكَ النِّسْبَةَ ذَلِكَ
الْخَارِجُ بِأَنْ يَكُونَ ثُبُوتِيَّيْنِ أَوْ سَلْبِيَّيْنِ أَوْ لَا تُطَابِقُهُ بِأَنْ تَكُونَ النِّسْبَةُ الْمَفْهُومَةُ
مِنَ الْكَلَامِ ثُبُوتِيَّةً وَالْآخَرُ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ وَالْوَاقِعِ سَلْبِيَّةً أَوْ بِعَكْسِ الْخَبَرِ أَيْ
فَالْكَلَامُ خَبَرٌ وَلَا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ كَذَلِكَ فَإِنْ شَاءَ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ
أَنَّ الْكَلَامَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ نِسْبَةٌ يَحْتَضِرُ مُخَصَّلٌ مِنَ اللَّفْظِ وَيَكُونُ اللَّفْظُ
مُوجِبًا لَهَا مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى كَوْنِهِ ذَلِكَ عَلَى نِسْبَةٍ حَاصِلَةٍ فِي الْوَاقِعِ بَيْنَ
الشَّيْئَيْنِ وَهُوَ الْأَشَاءُ أَوْ يَكُونُ نِسْبَتُهُ يَحْتَضِرُ يُقْصَدُ أَنَّ لَهَا نِسْبَةً خَارِجِيَّةً
تُطَابِقُهَا أَوْ لَا تُطَابِقُهَا فَهُوَ الْخَبَرُ لَا يَكُونُ النِّسْبَةُ الْمَفْهُومَةُ مِنَ الْكَلَامِ الْحَاصِلَةِ
فِي السَّهْوِ لَا أَبَدًا وَأَنْ تَكُونَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ رَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ السَّهْوِ لَا أَبَدًا
أَنْ يَكُونَ بَيْنَ هَذَيْنِ الشَّيْئَيْنِ فِي الْوَاقِعِ نِسْبَةٌ ثُبُوتِيَّةٌ بِأَنْ يَكُونَ هَذَا إِذَاكَ
أَوْ سَلْبِيَّةً بِأَنْ لَا يَكُونَ هَذَا إِذَاكَ الْآخَرُ أَنْتَ إِذَا قُلْتَ رَبِّدْ فَرَأَيْتُمْ
فَإِنَّ نِسْبَةَ الْفِيَامِ مَثَلًا حَاصِلَةً لِرَبِّدٍ قَطْعًا سَوَاءٌ قُلْنَا إِنَّ النِّسْبَةَ مِنَ الْأُمُورِ
الْخَارِجِيَّةِ أَوْ لَيْسَتْ مِنْهَا وَهَذَا أَمْعَى وَجُودِ النِّسْبَةِ الْخَارِجِيَّةِ

ترجمہ

پس کلام اگر اس کی نسبت کے لئے خارج ہوتین زمانوں میں سے ایک زمانے میں یعنی طرفین کے درمیان خارج میں کوئی نسبت ثبوتی ہو یا سببی ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو یا اس طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سببی ہوں یا اس کے مطابق نہ ہو یا اس طور کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہے ثبوتی ہو اور وہ جو ان دونوں کے درمیان خارج اور واقع میں ہے سببی ہو یا برعکس ہو تو خبر ہے یعنی پس کلام خبر ہے ورنہ یعنی اگر اس نسبت کے لئے ایسا خارج نہ ہو تو انشاء ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ کلام یا اس کے لئے نسبت ہوگی ایسے طریقے پر کہ وہ لفظ سے حاصل ہوگی اور لفظ اس کو ایجاب دکنے والا ہوگا اس بات کا ارادہ کئے بغیر کہ وہ ایسی نسبت پر دلالت کرنے والی ہو جو دو چیزوں کے درمیان واقع میں حاصل ہو اور وہ انشاء ہے یا اس کی نسبت ایسے طریقے پر ہو کہ اس بات کا قصد ہوگا کہ اس کے لئے نسبت خارجیہ ہے جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر ہے اسلئے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو (اور) ذہن میں حاصل ہو ضروری ہے کہ وہ دو چیزوں کے درمیان ہو اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے ضروری ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان واقع میں ایک ثبوتی نسبت ہو یا اس طور کہ یہ وہ ہے یا سببی ہو یا اس طور کہ یہ وہ نہیں ہے کیتم نہیں دیکھتے ہو کہ جب تو کہے زید قائم تو مثلاً قیام کی نسبت زید کے لئے قطعی طور پر حاصل ہے برابر ہے کہ ہم کہیں کہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہے یا امور خارجیہ میں سے نہیں ہے اور وجود نسبت خارجیہ کے یہ ہی معنی ہیں۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اگر اس کلام کی نسبت کلامیہ کے لئے تین زمانوں میں سے ایک زمانہ میں نسبت خارجیہ ہو یعنی طرفین کے درمیان واقع اور نفس الامر میں کوئی نسبت ثبوتی یا سببی اور وہ نسبت کلامیہ اس نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام خبر ہوگا۔ مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہے۔ یا دونوں نسبتیں سببی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید یس بقاء اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا نہ ہو۔ اور مطابق نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ ثبوتی ہو اور نسبت خارجیہ سببی مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا نسبت کلامیہ سببی ہو اور نسبت خارجیہ ثبوتی ہو۔ مثلاً آپ نے کہا زید یس بقاء اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہو۔ الحاصل اگر نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یعنی دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سببی ہوں۔ یا نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہو یعنی ایک ثبوتی ہو اور ایک سببی ہو تو اس صورت میں کلام خبر ہوگا یعنی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اور اگر نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام انشاء ہوگا۔

و تحقیق ذلک سے شارح علیہ الرحمۃ خبر اور انشاء کے درمیان فرق بتلانا چاہتے ہیں اس کو آپ اس طرح سمجھیں کلام منفی میں اگر کوئی قید یا قیود ہوں تو بالعموم نفی قید یا قیود کی طرف متوجہ ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی قید اور مقید دونوں کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ مصنف کے کلام ان کا نسبت خارجیہ تطابق اولاً تطابق میں مقید تو نسبت کلامیہ ہے اور نسبت خارجیہ اور مطابقت و عدم مطابقت اس کی دو قیدیں ہیں۔ پس اگر ذلک میں نفی مقید اور دونوں قیدوں کی طرف متوجہ ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نہ تو نسبت کلامیہ ہو نہ نسبت خارجیہ ہو اور نہ مطابقت اور عدم مطابقت ہو پس اس

صورت میں خبر اور انشاء کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ خبر کے لئے تو دونوں نسبتیں بھی ہوتی ہیں اور مطابقت اور عدم مطابقت بھی ہوتا ہے اور انشاء کے لئے ان میں سے کچھ نہیں ہوتا مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ انشاء کیلئے قطعی طور پر نسبت ہوتی ہے اگرچہ وہ غیر ممکن ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور اگر لفظی دونوں قیود کی طرف متوجہ ہو اور مقید کی طرف متوجہ نہ ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ تو ہوتی ہے لیکن اس کے لئے نسبت خارجیہ نہیں ہوتی جو مطابق یا غیر مطابق ہو۔ یہ بات صحیح تو ہے مگر شارح کی تحقیق کے خلاف ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میری تحقیق یہ ہے کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں میں مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے لیکن اس پر سوال یہ ہوگا کہ جب یہ تینوں چیزیں انشاء کے لئے بھی ہوتی ہیں اور خبر کے لئے بھی تو پھر ان دونوں میں فرق کیا ہوگا اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں میں فارق قصد اور عدم قصد ہوگا یعنی خبر میں تو مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد ضروری ہے اور انشاء میں مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہیں ہوتا ہے یعنی اگر نسبت کلامیہ کے نسبت خارجیہ کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا قصد کیا گیا تو وہ کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہیں کیا گیا تو وہ کلام انشاء ہوگا۔ ماحصل یہ کہ فاضل شارح انشاء کے لئے ایسی نسبت خارجیہ کے قائل ہیں جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہوتی ہے اسی تحقیق کو بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اس کے لئے ایک نسبت ایسی ہوتی ہے جو لفظ اور کلام سے مفہوم اور حاصل ہوتی ہے اور لفظ ہی اس کو ختم دینے والا ہوتا ہے لیکن یہ ارادہ نہیں ہوتا کہ یہ نسبت اس نسبت پر دلالت کرے جو واقع اور نفس الامر میں دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے پس اس صورت میں یہ کلام انشاء ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ شارح کے بیان کے مطابق مطلق کلام میں نسبت کلامیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت لفظ سے حاصل ہوتی ہے وہ نسبت کلامیہ ہی کہلاتی ہے اور مطلق کلام کے لئے نسبت خارجیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت واقع میں حاصل ہے وہ نسبت خارجیہ ہی کہلاتی ہے البتہ اس بات کا ارادہ نہ کرنے سے کہ نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ پر دال ہو یعنی مطابق یا غیر مطابق ہونے کا ارادہ نہ کرنے سے یہ کلام انشاء ہوا۔ شارح کہتے ہیں کہ یا کلام کی نسبت یعنی کلامیہ ایسے طریقے پر ہو کہ اس کے لئے ایک ایسی نسبت خارجیہ کا ارادہ کیا جائے جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہو تو یہ کلام خبر ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے شارح کی اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ ہر کلام کے لئے خواہ وہ خبر ہو یا انشاء جو نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں کے درمیان مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قصد اور عدم قصد ہے یعنی اگر مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد کیا گیا تو کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہ کیا گیا تو کلام انشاء ہوگا۔

لان النسبۃ المفہومۃ من الکلام سے شارح نے نسبت خارجیہ کے ثبوت پر دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور ذہن میں حاصل ہوتی ہے اس کا دو چیزوں کے درمیان یعنی موضوع اور محمول کے درمیان ہونا ضروری ہے یہی نسبت کلامیہ ہے اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے ان دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں بھی اس نسبت کا ہونا ضروری ہے وہ نسبت ثبوتی ہو جیسے آپ کہیں "ہذا ذالک" یہ وہ ہے اس

ترکیب میں ہذا موضوع ہے اور ذاک معمول ہے۔ یا سببی ہو جیسے آپ کہیں لیس ہذا ذاک، یہ وہ نہیں ہے۔ اسی استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب آپ زید قائم کہیں گے تو قیام کی نسبت زید کے لئے واقع اور نفس الامر میں بلاشبہ حاصل ہوگی برابر ہے کہ وہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہو جیسا کہ مکار کا مذہب ہے۔ یا امور خارجیہ میں سے ہو بلکہ امور اعتباریہ میں سے ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنی یہ ہی ہیں کہ وہ نسبت جو دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو۔ شارح نے سوا قلنا سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا استدلال میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ حکما کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبتیہ امور اعتباریہ میں سے ہیں یعنی خارج میں ان کا ایسا تحقق نہیں ہوتا جنکا دیکھنا ممکن ہو یعنی اعراض نسبتیہ فی نفسہا تو متحقق ہوتی ہیں لیکن اس مرتبہ کو نہیں پہنچتیں کہ ان کا آنکھوں سے مشاہدہ کیا جاسکے۔ شارح کہتے ہیں کہ واقع اور نفس الامر میں قیام کا ثبوت زید کے لئے قطعی طور پر اسی کا نام نسبت خارجیہ ہے اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنی یہ ہی ہیں کہ وہ نسبت دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو خواہ خارج عیان میں اس کا دیکھنا ممکن ہو جیسا کہ مکار کا مذہب ہے خواہ دیکھنا ممکن نہ ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ والشراعلم و علمہ اتم و اکمل۔

وَالْخَبَرُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مُسْنَدٍ إِلَيْهِ وَمُسْنَدٌ وَإِسْنَادٌ وَالْمُسْنَدُ مَتَدٌ يَكُونُ لَهُ مُتَعَلِّقَاتٌ إِذَا كَانَ نَعْلًا أَوْ مَنًى مَعْنَاهُ كَالْمُسْنَدِ وَاسْمُهُ الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُولُ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَلَا وَجْهَ لِتَخْصِيصِ هَذَا الْكَلَامِ بِالْخَبَرِ وَكُلُّ مِنَ الْأَسْنَادِ التَّعَلُّقُ إِمَّا بِفَضْرٍ أَوْ بِغَيْرِ فَضْرٍ وَكُلُّ جُمْلَةٍ قُرِئَتْ بِأَخْرَجَ إِمَّا مَعْطُوفَةٌ عَلَيْهِمَا أَوْ عَلَيْهِ مَعْطُوفَةٌ وَالْكَلَامُ الْبَلِيغُ إِمَّا تَزَادَ عَلَى أَصْلِ الْمُرَادِ بِفَائِدَةٍ اخْتَارَ زَيْدٌ عَنِ النَّظَرِ شَيْئًا عَلَى أَنَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ بَعْدَ تَقْيِيدِ الْكَلَامِ بِالْبَلِيغِ أَوْ غَيْرُ زَائِدٍ هَذَا كُلُّهُ ظَاهِرٌ لَكِنَّ لَا طَائِلَ تَحْتَهُ لِأَنَّ جَمِيعَ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَضْرِ وَالْفَضْلِ وَالْوَصْلِ وَالْإِيجَازِ وَمُقَابِلَتِهِ إِشَارَتُهُ مِنْ أَعْوَالِ الْجُمْلَةِ أَوِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوِ الْمُسْنَدِ مِثْلُ التَّائِيدِ وَالْتِقَانِ وَالْشَّخِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَالْوَاجِبُ فِي هَذَا الْمَقَامِ بَيَانُ سَبَبِ افْتِرَادِهَا وَاجْعَلْهَا أَبَوَابًا بِرَأْسِهَا وَتَدْ حُصْنًا ذَلِكُ فِي الشَّرْحِ

اور خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد ضروری ہے اور مسند اس کے لئے کبھی متعلقات ہوتے ہیں جبکہ مسند فعل ہو یا وہ ہو جو فعل کے معنی میں ہے جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول اور

ترجمہ

اسکے مشابہ اور اس کلام کو خبر کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اور ہر جملہ جبکہ دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا تو اس پر معطوف ہوگا یا بغیر معطوف ہوگا اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا۔ فائدہ کی قید کے ذریعہ تطویل سے احتراز کیا ہے۔ علاوہ ازیں کلام کو بلیغ کے ساتھ مفید کرنے کے بعد اس قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یا بغیر زائد ہوگا۔ یہ سب ظاہر ہے لیکن اس کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ وہ سب جس کو ذکر کیا ہے یعنی قصر، فصل و وصل، ایجاز اور اس کے دونوں مقابل 'وہ جملہ کے احوال میں سے ہیں یا مسند الیہ کے یا مسند کے جیسے تاکید، تقدیم، تاخیر وغیرہ پس اس جگہ ان کو الگ الگ لانے اور ان کو مستقل ابواب میں لانے کا سبب بیان کرنا واجب تھا اور ہم نے اس کو خلاصہ کے طور پر شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں ابواب ثانیہ کے اندر وجہ صحر کی تکمیل ہے کیونکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ کلام کی نسبت کلامیہ کے لئے یا تو نسبت خارجیہ ہوگی جو اس کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی اور یا اسی نسبت خارجیہ نہیں ہوگی۔ اگر ثانی ہے تو یہ انشاء ہے جو پھٹا باب ہے اور اگر اول ہے یعنی خبر ہے تو خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد ہوتا ہے۔ اگر اسناد ہے تو یہ باب اول ہے اور اگر مسند الیہ ہے تو باب ثانی اور اگر مسند ہے تو باب ثالث۔ اور مسند اگر فعل یا معنی فعل مثلاً مصدر، اسم فاعل اور اسم مفعول وغیرہ ہو تو اس کے لئے متعلقات ہوتے ہیں اور یہ باب رابع ہے۔ اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اگر قصر کیساتھ ہے تو یہ باب خامس ہے اور ہر وہ جملہ جو دوسرے کے ساتھ مقترن ہو یا تو ان میں عطف ہوگا یا عطف نہیں ہوگا اگر عطف ہے تو وصل ہوگا اور اگر عطف نہیں ہے تو فصل ہوگا پس وصل و فصل باب سابع ہے اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا یا زائد نہیں ہوگا اگر زائد ہے تو وہ اظہار ہے اور اگر زائد نہیں ہے تو وہ ایجاز و مساوات ہے پس اظہار، ایجاز اور مساوات تینوں ملک باب ثامن ہے۔

دلا وجہ تخصیص الخ سے ایک اعتراض کرنا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ، مسند اور اسناد کا ہونا جس طرح خبر کے لئے ضروری ہے اسی طرح انشاء کے لئے بھی ضروری ہے لہذا مصنف کو یوں کہنا چاہیے تھا وکل من الخبر والانشاء لا بد لہ من مسند الیہ و مسند و اسناد۔ مصنف نے صرف و الخبر کہہ کر اس کلام کو خبر کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے اور اس تخصیص کی وجہ کیا ہے۔ صاحب دسوقی نے اس کے جواب میں یہ فرمایا ہے کہ انشاء کے مقابلہ میں چونکہ خبر کی شان اعظم ہے اور خبر کے فوائد زیادہ ہیں اور کلام میں خبری اصل ہے اسلئے خاص طور پر خبر کو ذکر کر دیا گیا اور انشاء کو اس پر قیاس کر لیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فائدہ کی قید لگا کر تطویل سے احتراز کیا ہے۔ کیونکہ تطویل میں بھی اصل مراد پر زیادتی ہوتی ہے لیکن بلا فائدہ ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اس قید کے ذریعے حشو سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ حشو کے اندر بھی بلا فائدہ زیادتی ہوتی ہے مگر تطویل اور حشویں یہ فرق ہے کہ تطویل میں زیادتی متعین نہیں ہوتی ہے اور حشویں متعین ہوتی ہے شارح کہتے ہیں کہ میرے خیال میں تو کلام کو بلیغ کے ساتھ مفید کرنے کے بعد اس قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی کیونکہ کلام بلیغ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے اور جو کلام مقضیٰ حال کے مطابق ہوگا اس میں فائدہ ضرور ہوگا اور جب

ایسا ہے تو کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوگی اور جب کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوتی تو کلام بلیغ کہنے کے بعد لفائدہ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ دا بجر لا بدہ سے جو دلیل مصر بیان کی ہے یہ تو بالکل بیہمی اور ظاہر ہے اسکو بیان کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے کیونکہ جن امور کو مصنف نے آٹھ ابواب میں بیان کیا ہے ان کو ان سے کم میں بھی بیان کیا جاسکتا تھا یا اس طور کہ قصر احوال مسند میں سے بھی ہے اور احوال مسند میں سے بھی اور احوال متعلقات مسند میں سے بھی لہذا قصر کو احوال مسند الیہ میں ذکر کر دیا جاتا یا احوال مسند میں یا احوال متعلقات مسند میں ذکر کر دیا جاتا اور فصل اول احوال جلد میں ہے لہذا فصل اول کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور اسناد اگر علی کے ساتھ متعلق ہیں تو یہ احوال جلد میں ہیں لہذا ان کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور اگر مغیر کے ساتھ متعلق ہیں تو احوال مسند الیہ یا احوال مسند میں ہیں لہذا ان کو احوال مسند میں ذکر کر دیا جاتا۔ جیسا کہ تاکید کو احوال جلد میں سے ہونے کی وجہ سے احوال اسناد میں ذکر کیا گیا ہے علیحدہ باب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا اور تقدیم اور تاخیر کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند میں سے ہونے کی وجہ سے انھیں ابواب کے تحت ذکر کیا گیا ہے علیحدہ ابواب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مصنف کا علم معانی کے مقصود کو آٹھ ابواب میں ذکر کرنا اور منہر کرنا کسی خاص فائدے پر مشتمل نہیں ہے اگر مصنف کو ذکر کرنا تھا تو قصر، فصل، دوصل، ایجاز، اطناب و مساوات تینوں کو دوسرے ابواب سے علیحدہ کر کے مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے خواہ مخواہ ابواب گنوانے اور ان کے درمیان وجہ مصر بیان کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے مطول میں خلاصہ کے طور پر ان کو مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ جن احوال کو مستقل ابواب میں ذکر کیا گیا ہے وہ احوال چونکہ بہت زیادہ متفرق ہیں اور کثرت مباحث کی وجہ سے دشوار بھی ہیں اسلئے ان کو علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کر دیا گیا۔ اس کے برخلاف تاکید، تقدیم تاخیر، تعریف، تکبیر وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اسلئے ان کے لئے علیحدہ علیحدہ ابواب منعقد نہیں کئے گئے۔

تَسْبِيْهِ عَلَى تَفْسِيْرِ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ الَّذِي قَدْ سَبَقَ اِشَارَةُ مَا اِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ تَطَابِقُهُ اَوْ لَا تَطَابِقُهُ اِخْتَلَفَ الْمُتَأَثِّرُونَ بِاِيْخْصَارِ الْحَبْرِ فِي الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ فِي تَفْسِيْرِهِمَا فَقِيلَ صِدْقُ الْحَبْرِ مُطَابَقَتُهُ اَيُّ مُطَابَقَةِ مُحْكَمِهِ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ الْخَارِجُ الَّذِي يَكُوْنُ رِسْبَةُ الْكَلَامِ الْخَبَرِيُّ وَكَذِبُهُ اَيُّ كِذْبِ الْخَبْرِ عَدَمُهَا اَيُّ عَدَمِ مُطَابَقَتِهِ لِلْوَاقِعِ يَعْنِي اَنَّ الشَّيْئَيْنِ التَّكْذِيْبَ اَوْ قَعَمَ بَيْنَهُمَا رِسْبَةُ فِي الْخَبْرِ لَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنُ بَيْنَهُمَا رِسْبَةُ فِي الْوَاقِعِ اَيُّ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا فِي الدَّهْنِ وَعَمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ فَمُطَابَقَةُ تِلْكَ الرِّسْبَةِ الْمَعْمُوْمَةِ مِنَ الْكَلَامِ لِلرِّسْبَةِ الَّتِي فِي الْخَارِجِ بِاَنَّ شَكْلًا ثَبُوْتِيَّتَيْنِ اَوْ سَلْبِيَّتَيْنِ صِدْقٌ وَعَدَمُهَا بِاَنَّ شَكْلًا اِحْدَاهُمَا ثَبُوْتِيَّةٌ وَالْاُخْرَى سَلْبِيَّةٌ كِذْبٌ

ترجمہ

(یہ) تنبیہ ہے صدق اور کذب کی اس تفسیر پر جس کی طرف کچھ اشارہ مصنف کے قول تطابق اولاً تطابق میں گذر چکا ہے۔ جو لوگ صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں انھوں نے ان کی تفسیر میں اختلاف کیا چنانچہ کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لئے ہوتا ہے اور خبر کا کاذب ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔ یعنی وہ چیزیں جن کے درمیان خبر میں نسبت واقع کی جاتی ہے ضروری ہے کہ ان کے درمیان واقع میں ایک نسبت ہو اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جو ذہن میں ہے اور اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جس پر کلام دلالت کرتا ہے پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے بایں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی ہوں صدق ہے اور مطابق نہ ہونا بایں طور کہ ان میں سے ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو کذب ہے

تشریح

تنبیہ، مبتدا محذوف ہذا کی خبر ہے یعنی ہذا تنبیہ۔ لغت میں تنبیہ ایقاظ اور بیدار کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں بعد میں آنے والے اس تفصیلی کلام کا نام ہے جس کا پہلے اجمالاً ذکر ہو چکا ہو چنانچہ مصنف رحمہ اللہ درجہ صریح بیان کرتے ہوئے خبر کا ذکر کیا ہے اور پھر کلام خبری کی نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کے بارے میں تطابق اولاً تطابق کا لفظ ذکر کیا ہے گویا یوں کہا ہے کہ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت پائی جائے گی یا نہیں اور ان دونوں کے درمیان مطابقت کا پایا جانا صدق ہے اور مطابقت کا نہ پایا جانا کذب ہے پس سابق میں ان دونوں کی ذات اور حقیقت کا ذکر ہو چکا ہے اگرچہ صدق اور کذب کے نام کے ساتھ ان کا موسوم ہونا معلوم نہیں ہوا ہے اور ان کا اثنا تذکرہ بہر حال فی الجملہ تذکرہ ہے۔ الحاصل مصنف کے قول تطابق اولاً تطابق میں جس صدق اور کذب کا اجمالی ذکر ہو چکا ہے تنبیہ کے عنوان سے فاضل مصنف نے اسی اجمال کی تفصیل کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ صدق اور کذب کے درمیان خبر کے منحصر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر ان دونوں کے درمیان منحصر ہے اور جاحظ کے نزدیک غیر منحصر ہے یعنی جمہور اور نظام کا مذہب یہ ہے کہ خبر یا تو صادق ہوگی یا کاذب ہوگی ان کے علاوہ تیسری قسم نہیں ہوگی۔ اور جاحظ کہتے ہیں کہ ان کے علاوہ خبر کی ایک تیسری قسم لا صادق ولا کاذب بھی ہے۔ پھر جو حضرات صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں وہ ان کی تفسیر اور تعریف میں اختلاف کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراف ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں حالانکہ خبر صدق اور کذب میں منحصر اور منقسم نہیں ہے بلکہ صادق اور کاذب میں منحصر اور منقسم ہے صدق اور کذب تو خبر کے اوصاف میں سے ہیں اقسام میں سے نہیں ہیں۔ پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا بانحصار الخبر فی الصادق والکاذب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف مقدر ہے یا تو خبر سے پہلے یا صدق اور کذب سے پہلے۔ پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار صفة الخبر یعنی صفت خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار الخبر فی ذی الصدق وذی الکذب یعنی خبر ذی صدق (صادق) اور ذی کذب (کاذب) میں منحصر ہے۔ اس تقدیر کے بعد یہ اعتراف واقع نہیں ہوگا۔ بہر حال جو حضرات انحصار کے قائل ہیں ان میں سے جمہور نے صدق اور کذب کی تعریف یہ کی ہے کہ صدق کہتے

ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔ اور کذب کہتے ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔ شارح نے مطابقت اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان حکم کا لفظ اس لئے مقدر مانا ہے کہ اگر حکم مقدر مانا جاتا تو خبر کا واقع کے مطابق ہونا لازم آتا حالانکہ خبر تو لفظ ہوتا ہے اور لفظ مطابقت لواقع کے ساتھ حقیقتہً متصف نہیں ہوتا ہے بلکہ مطابقت لواقع کے ساتھ نسبت کلامیہ متصف ہوتی ہے اور نسبت کلامیہ کہتے ہیں محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہوتا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے منتفی ہوتا اسی کو وقوع اور لا وقوع کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور شارح کے کلام میں حکم سے یہی مراد ہے ایقاع اور انتزاع مراد نہیں ہے پس چونکہ مطابقت لواقع کے ساتھ حکم متصف ہوتا ہے اور خبر متصف نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے شارح نے حکم کا لفظ مقدر مان کر کہا کہ خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور مطابق نہ ہونا کذب ہے ابھی ذکر کیا گیا ہے کہ حکم سے مراد نسبت کلامیہ ہے اور واقع سے مراد وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کلامیہ کے لئے ہوتا ہے۔ یعنی واقع سے مراد نسبت خارجیہ ہے۔ اسی نسبت خارجیہ کو ثابت کرنے کے لئے شارح نے کہا ہے کہ وہ دو چیزیں (محکوم علیہ اور محکوم بہ) جن کے درمیان کلام خبری میں نسبت واقع کیلگی ہے ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں بھی ایک نسبت ہو جو نسبت ذہنیہ اور نسبت کلامیہ کے علاوہ ہو پس اسی نسبت کا نام نسبت خارجیہ ہے پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے (نسبت کلامیہ) اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے (نسبت خارجیہ) صدق کہلائگا اور نسبت کلامیہ کا نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہونا کذب کہلائگا۔ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ہوتی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہو یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید پس بقائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ اور عدم مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک نسبت ہوتی ہو اور ایک سلبی ہو مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا آپ نے کہا زید پس بقائم اور واقع میں زید کھڑا ہو۔

وَقِيلَ صَدَقَ الْخَبَرُ مُطَابَقَتُهُ لَا عَقْدَادِ الْمُخْبِرِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْأَعْتَادُ خَطَا
غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَ كَذِبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا أَيْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِ لَا عَقْدَادِ الْمُخْبِرِ
وَلَوْ كَانَ خَطَا فَقَوْلُ الْقَائِلِ السَّمَاءُ تَحْتَنَا مُعْتَقِدًا ذَلِكَ صَدَقَ وَقَوْلُهُ النَّجْمُ
فَوْقَنَا غَيْرُ مُعْتَقِدٍ لِذَلِكَ كَذِبٌ وَالْمُرَادُ بِالْأَعْتَادِ الْحُكْمُ الذَّهْنِيُّ الْجَائِمُ
أَوِ السَّرَاحِجُ فَيَعْمُرُ الْعِلْمَ وَالظَّنَّ وَ هَذَا ابْتِشَالُ بِمَخْبَرِ الشَّيْءِ بِعَدَمِ الْأَعْتَادِ
فَبِهِ فَيَلْزَمُ الْوَاسِطَةُ وَلَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالنَّحْصَارِ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ كَاذِبٌ لِأَنَّهُ
إِذَا رَأَيْتُ الْأَعْتَادَ صَدَقَ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِ الْأَعْتَادِ وَالْكَلَامُ فِي أَنَّ السُّكُوتَ خَبَرٌ
أَوْ لَيْسَ بِخَبَرٍ مَذْكُورٌ فِي الشَّرْحِ فَلْيُطَاعِ نَسَهُ

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے۔ اگرچہ یہ اعتقاد غلط ہو واقع کے مطابق نہ ہو، اور خبر کا کاذب ہونا خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے۔ اگرچہ یہ غلط ہو پس قائل کا قول السماء تختنا اس کا اعتقاد کرتے ہوئے صدق ہے۔ اور اس کا قول السماء فوقنا اس کا اعتقاد نہ کرتے ہوئے کذب ہے اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے جازم ہو یا راجح ہو پس یہ علم اور ظن دونوں کو عام ہوگا اور شک کرنے والے کی خبر سے اشکال کیا جائے گا کیونکہ اس کی خبر میں اعتقاد نہیں ہوتا ہے۔ پس واسطہ لازم آئے گا اور انحصار متحقق نہیں ہوگا۔ اسے انشہر مگر یہ کہ کہا جائے کہ یہ کاذب ہے اسلئے کہ جب اعتقاد منتفی ہو گیا تو عدم مطابقت اعتقاد صادق آگیا اور کلام اس بارے میں کہ مشکوک خبر ہے یا خبر نہیں ہے شرح میں مذکور ہے وہاں مطالعہ کیجئے۔

مصنف رحمہ نے اس عبارت میں نظام معتزلی کے مذہب کے مطابق صدق اور کذب کی تفسیر کی ہے۔

چنانچہ فرمایا ہے کہ نظام کے نزدیک خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا صدق ہے اگرچہ مخبر کا یہ اعتقاد غلط ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا کذب ہے اگرچہ مخبر کا اعتقاد غلط ہو۔ پس اگر کسی نے السماء تختنا کہا اور اسکو آسمان کے نیچے ہونے کا اعتقاد بھی ہے تو اس کی یہ خبر صادق کہلائیگی اگرچہ اس کا یہ اعتقاد غلط اور واقع کے خلاف ہے۔ اور اگر اس نے السماء فوقنا کہا حالانکہ اسکو آسمان کے اوپر ہونے کا اعتقاد نہیں ہے تو اس کی یہ خبر کاذب کہلائے گی۔

تشریح

والمراد بالاعتقاد سے ایک اعتراف کا جواب ہے۔ اعتراف یہ ہے کہ علم اس حکم جازم کو کہتے ہیں جو تشکیک کو قبول نہ کرتا ہو یعنی کسی کے شک میں ڈالنے سے وہ علم اور یقین زائل نہ ہوتا ہو اور اعتقاد کے مشہور معنی یہ ہیں کہ اعتقاد وہ حکم جازم ہے جو تشکیک کو قبول کرتا ہو یعنی شک میں ڈالنے سے وہ حکم زائل ہو جاتا ہو۔ اور ظن طرف راجح کے حکم کو کہتے ہیں پس نظام کی بیان کردہ تعریف صدق و کذب میں اگر اعتقاد بمعنی مشہور مراد ہو تو صدق و کذب کی تعریف سے علم اور ظن دونوں خارج ہو جائیں گے اور یہ دونوں نہ صدق کے ساتھ متصف ہو گے اور نہ کذب کے ساتھ اور جب ایسا ہوگا تو صدق اور کذب کے درمیان ایک واسطہ ثابت ہو جائیگا حالانکہ نظام صدق اور کذب کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔ اسی اعتراف کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے وہ حکم خواہ جازم ہو خواہ راجح ہو۔ تشکیک کو قبول کرتا ہو یا نہ کرتا ہو پس اس تعمیم کے بعد علم و ظن دونوں اعتقاد میں داخل ہو جائیں گے اور صدق و کذب کے درمیان واسطہ باطل ہو جائیگا۔ البتہ خبر شک کو لیکر اعتراف کیا جاسکتا ہے اس طور پر کہ شک کی خبر میں اعتقاد معدوم ہوتا ہے لہذا اس خبر کے بارے میں نہ قویوں کہا جاسکتا ہے کہ اس خبر کا حکم اعتقاد مخبر کے مطابق ہے اور نہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب ہوگی اور جب یہ خبر نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ متحقق ہو گیا حالانکہ نظام واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شک کی خبر کذب میں داخل ہے اسلئے کہ جب شک کی صورت میں اعتقاد منتفی ہو گیا تو یہ

کہنا صحیح ہوگا کہ یہ خبر اعتقادِ خبر کے مطابق نہیں ہے کیونکہ جب شاکی کو اعتقاد ہی نہیں ہے تو خبر اس کے اعتقاد کے مطابق کہاں سے ہوگی اور جب خبر اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہوگی اور شاکی کی خبر جب کذب میں داخل ہوگئی تو واسطہ باطل ہو گیا اور صدق اور کذب میں انحصار مستحق ہو گیا۔ شارح نے اللہم کہہ کر جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ مشکوک خبر ہے یا نہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خبر ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مشکوک خبر نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ من وجہ خبر ہے اور من وجہ خبر نہیں ہے۔ قول اول کی بنیاد پر تو سابقہ اشکال واقع ہوگا لیکن قول ثانی کی بنیاد پر اشکال واقع نہیں ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مشکوک خبر نہیں ہے لہذا اس کے صادق یا کاذب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور تیسرے قول کی بنا پر اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر ہے کاذب میں داخل ہو جائے گا جیسا کہ گذر چکا اور اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر نہیں ہے مقسم یعنی خبری سے خارج ہو جائے گا لہذا صادق یا کاذب ہونے کا سوال پیدا نہ ہوگا۔

بَيِّنَاتٍ قَوْلِهِ تَعَالَى إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ فَإِنَّهُ تَعَالَى جَعَلَهُمْ كَاذِبِينَ فِي قَوْلِهِمْ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ لِيَعْلَمَ مُطَابَقَتَهُمْ لِلاَعْتِقَادِ هَيْمَ وَإِنْ كَانَتْ مُطَابَقَةً لَلْوَاقِعِ

ترجمہ

دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے جب منافقین آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافقین جھوٹے ہیں۔ پس اللہ نے ان کو کاذب قرار دیا ہے ان کے قول انک لرسول اللہ میں۔ کیونکہ یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

تشریح

نظامِ معترضی نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول انک لرسول اللہ میں کاذب قرار دیا ہے۔ حالانکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ مگر چونکہ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس لئے ان کا یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہ ہوگا اور اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ہی ان کو ان کے اس قول اور خبر میں کاذب قرار دیا گیا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ کذب خبر کی تعریف میں عدم مطابقتِ اعتقاد معتبر ہے اور جب کذب کی تعریف میں عدم مطابقتِ اعتقاد معتبر ہے تو اس کے مقابل یعنی صدق کی تعریف میں مطابقتِ اعتقاد معتبر ہوگا اور جب ایسا ہے تو نظام کی بیان کردہ تعریف ثابت ہوگئی۔

وَرَدَ هَذَا الِاسْتِدْلَالَ بِأَنَّ الْمَعْنَى كَكَذِبُونَ فِي الشَّهَادَةِ وَفِي إِدْعَائِهِمُ التَّوَلَّاءَ
فَالْكَذِبُ رَاجِعٌ إِلَى الشَّهَادَةِ بِاعْتِبَارِ تَضَمُّنِهَا خَبَرًا كَذِبًا غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ أَنَّ
هَذِهِ الشَّهَادَةَ مِنْ صِبْغِ الْقَلْبِ وَخُلُوصِ الْإِعْتِقَادِ بِشَهَادَةِ إِنْ وَاللَّامِ وَالْجُمْلَةِ
الِاسْمِيَّةِ أَوْ الْمَعْنَى إِنَّهُمْ كَكَذِبُونَ فِي تَسْمِيَّتِهَا أَيْ فِي تَسْبِيَةِ هَذَا الْإِخْبَارِ
شَهَادَةً لِأَنَّ الشَّهَادَةَ مَا تَكُونُ عَلَى وَفْقِ الْإِعْتِقَادِ فَقَوْلُهُ تَسْمِيَّتُهَا مُصَدَّرٌ
مُضَاتٌّ إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ مُحْدُوفٌ أَوْ الْمَعْنَى إِنَّهُمْ كَكَذِبُونَ فِي
الْمَشْهُودِ بِهِ أَعْنَى قَوْلِهِمْ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ لَكِنْ لَا فِي الْوَاقِعِ بَلْ فِي زَعْمِهِمُ
الْفَاسِدِ وَإِعْتِقَادِهِمُ الْبَاطِلِ لِأَنَّهُمْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ فَيَكُونُ
كَذِبًا فِي إِعْتِقَادِهِمْ وَإِنْ كَانَ صَادِقًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَكَانَتْ قِيلَ إِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ
إِنَّهُمْ كَكَذِبُونَ فِي هَذَا الْخَبَرِ الصَّادِقِ وَحِ لَا يَكُونُ الْكَذِبُ إِلَّا بِمَعْنَى عَدَمِ
الْمُطَابَقَةِ لِلْوَاقِعِ فَلَيْسَ مَثَلُ لَيْسَ لَا يَتَوَهَّمُ إِنَّ هَذَا اعْتِرَافٌ بِكَوْنِ الصِّدْقِ
وَالْكَذِبِ رَاجِعِينَ إِلَى الْإِعْتِقَادِ

ترجمہ

اور رد کیا گیا یہ استدلال اس طور پر کہ معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ شہادت میں اور موافقت کا دعویٰ کرنے میں
کاذب ہیں پس تکذیب شہادت کی طرف راجع ہے اس اعتبار سے کہ وہ خبر کاذب، غیر مطابق للواقع کو تقصیر
ہے اور وہ یہ ہے کہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہوتی ہے۔ اِن، لام اور جملہ اسمیہ کی شہادت سے یا معنی یہ ہیں
کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ ہوتی ہے جو اعتقاد کے موافق ہو پس مصنف کا قول
تسمیتہا مصدر ہے مفعول ثانی کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول محذوف ہے یا یہ معنی ہیں کہ یہ لوگ مشہود بہ میں کاذب
ہیں یعنی اپنے قول انک رسول اللہ میں لیکن واقع میں نہیں بلکہ اپنے زعم فاسد اور اعتقاد باطل میں کیونکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے
ہیں کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس یہ خبر ان کے اعتقاد میں کاذب ہوگی اگرچہ نفس الامر میں صادق ہے پس گویا وہ
کہا گیا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ اس خبر صادق میں کاذب ہیں اور اس وقت کذب نہیں ہوگا مگر عدم مطابقت للواقع کے
اعتبار سے۔ پس غور کرنا چاہیے تاکہ اس بات کا دہم نہ ہو جائے کہ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد
کی طرف راجع ہیں۔

تشریح

مصنف نے نظام معترضی کے اس استدلال کو تین طریقے پر رد کیا ہے پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ
نے ان لوگوں کو مشہود بہ یعنی انک رسول اللہ میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ شہادت میں کاذب کہا ہے یعنی
ان لوگوں کا یہ کہنا کہ ہم شہادت دیتے ہیں اور ہماری زبانیں ہمارے دلوں کے موافق ہیں یہ لوگ اس میں کاذب ہیں
کیونکہ ان لوگوں کا مشہود بہ (انک رسول اللہ) کو اِن، لام اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کرنا اس بات کی دلیل ہے

کہ یہ لوگ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہماری یہ شہادت خلوص اعتقاد اور دل کی گہرائیوں سے ہے حالانکہ یہ بات واقع کے مطابق نہیں ہے پس انکی وہ شہادت جو نشہد میں مذکور ہے چونکہ واقع کے مطابق نہیں ہے اسلئے اللہ تعالیٰ نے ان کو انکی اس شہادت میں کاذب قرار دیا ہے۔ اسکاصل آیت میں تکذیب مشہودہ (انک لرسول اللہ) کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ اس شہادت کی طرف راجع ہے جو نشہد میں مذکور ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ شہادت تو انشاء صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ لہذا شہادت کو کذب کے ساتھ متصف کرنا اور اس کو کاذب قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ شہادت اپنی ذات کے اعتبار سے کذب کے ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ اس کے اعتبار سے کذب کے ساتھ متصف ہے جسکو شہادت متضمن ہے۔ اب آپ توجہ کے ساتھ یہ بات سمجھیں کہ شہادت کس کو متضمن ہے۔ شارح نے تو کہہ دیا کہ شہادت ایسی خبر کا کذب کو متضمن ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن وہ خبر کاذب غیر مطابق للواقع کیا چیز ہے۔ سنئے منافقین نے مشہودہ پر ان، لام اور جملہ اسمیہ جو مفید تاکید ہیں ان کو داخل کیا ہے اور حروف تاکید اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم نے جو کچھ کہا ہے وہ بصمیم قلب کہا ہے اور اس کہنے میں اس کی زبان اس کے دل کے موافق ہے پس یہاں منافقین نے حروف تاکید داخل کر کے گویا یوں کہا ہے کہ ہم نے جو کچھ زبان سے کہا ہے وہ ہمارے دلوں کے موافق ہے اور ہماری یہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہے اس پر حق جل مجدہ نے فرمایا کہ تمہاری دعویٰ اور یہ خبر کہ یہ شہادت صمیم قلب سے ہے کذب ہے اور غیر مطابق للواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ شہاد صمیم قلب نہیں ہے اور تمہارا یہ دعویٰ اور خبر کہ تمہاری زبان تمہارے دلوں کے موافق ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ تمہاری زبان تمہارے دلوں کے موافق نہیں ہے اہل باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس شہادت میں جو مذکورہ دعویٰ کو متضمن ہے اسلئے کاذب کہا ہے کہ یہ شہادت جو مذکورہ دعویٰ کو متضمن ہے واقع کے مطابق نہیں ہے اور شارح کے قول خبر کا کاذب غیر مطابق للواقع سے یہ دعویٰ اور خبر مراد ہے۔ بہر حال جب منافقین کو کاذب اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کی شہادت واقع کے مطابق نہیں ہے تو اس آیت سے جہور کا مذہب ثابت ہوگا جو صدق اور کذب کی تعریف میں مطابقت واقع اور عدم مطابقت واقع کا اعتبار کرتے ہیں۔ نظام معزلی کا مذہب ثابت نہ ہوگا جو مطابقت اعتقاد اور عدم مطابقت کا اعتبار کرتا ہے۔

دوسرا رد یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہودہ یعنی انک لرسول اللہ میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ ان لوگوں نے اس خبر یعنی انک لرسول اللہ کا شہادت نام رکھا ہے چنانچہ کہا ہے نشہد انک لرسول اللہ پس باری تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ کہلاتی ہے جو متکلم کے اعتقاد کے موافق ہوتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ خبر ان کے اعتقاد کے موافق نہیں تھی۔ لہذا یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہو گئے۔ پس جب آیت کا مطلب یہ ہے تو یہ آیت نظام معزلی کا مستدل نہیں ہو سکتی۔ شارح کہتے ہیں کہ تسمیہا میں مصدر تسمیہ مفعول ثانی یعنی شہادت کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول اور فاعل معذوف ہیں۔ تقدیری عبارت یہ تسمیہ ہذا الاخبار شہادۃ یعنی وہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں۔

تیسرا رد یہ ہے کہ اس آیت میں کذب مشہودہ یعنی انک لرسول اللہ کی طرف ہی راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ

مشہود ہے یعنی انک رسول ان خبر میں کاذب ہیں لیکن ان لوگوں کو اسلئے کاذب نہیں کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر واقع اور نفس الامر میں واقع کے مطابق نہیں ہے بلکہ اس لئے کاذب کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر ان کے گمان فاسد اور اعتقاد باطل میں واقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ان لوگوں کا گمان اور اعتقاد یہ تھا کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس ان کے اس اعتقاد کی وجہ سے کہ واقع میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم رسول نہیں ہیں ان کی یہ خبر کہ آپ رسول ہیں کاذب ہوگی۔ اگر نفس الامر اور واقع میں یہ خبر صادق ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ لوگ اس خبر میں کاذب ہیں کیونکہ ان کے اعتقاد میں یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے حالانکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر صادق ہے کیونکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر واقع کے مطابق ہے اگرچہ ان کے اعتقاد میں واقع کے مطابق نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ اس آیت میں منافقین کا کذب عدم مطابقت اعتقاد کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ نظام معتری نے ذکر کیا ہے بلکہ ان کے گمان اور اعتقاد کے اعتبار سے عدم مطابقت واقع کی وجہ سے ہے یہ وضاحت اس لئے کر دی گئی تاکہ آپ کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ مصنف نے فی زعمہم کہہ کر اس بات کا اعتراف کر لیا ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد کی طرف راجع ہے۔

الْمُحَاطُ أَكْثَرُ انْخِصَارِ الْخَبَرِ فِي الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ وَاتَّبَتْ الْوَاسِطَةُ وَزَعَمَتْ أَنَّ
صِدْقَ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ مَعَ الْإِعْتِقَادِ بِأَنَّهُ مُطَابِقٌ وَكَذِبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا
أَيَّ عَدَمٍ مُطَابَقَتِهِ لِلْوَاقِعِ مَعَهُ أَيْ مَعَ إِعْتِقَادِ أَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ وَغَيْرُهُمَا أَيْ
غَيْرُ هَذَيْنِ النِّسْبَتَيْنِ وَهُوَ أَرْبَعَةٌ أَعْنَى الْمُطَابَقَةِ مَعَ إِعْتِقَادِ عَدَمِ الْمُطَابَقَةِ
أَوْ بَدْوِ الْإِعْتِقَادِ أَصْلًا وَعَدَمِ الْمُطَابَقَةِ مَعَ إِعْتِقَادِ الْمُطَابَقَةِ أَوْ بَدْوِ
الْإِعْتِقَادِ أَصْلًا لَيْسَ بِصِدْقٍ وَلَا كَذِبٍ تَكُلُّ مِنَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ بِتَفْسِيرِهِ
أَخَصُّ مِنْهُ بِالتَّفْسِيرَيْنِ السَّابِقَيْنِ لِأَنَّهُ إِعْتَبَرَ فِي الصِّدْقِ مُطَابَقَةَ الْوَاقِعِ وَ
الْإِعْتِقَادِ جَمِيعًا وَفِي الْكَذِبِ عَدَمَ مُطَابَقَتِهِمَا جَمِيعًا بَدْوً عَلَى أَنَّ إِعْتِقَادَ الْمُطَابَقَةِ
يَسْتَلْزِمُ مُطَابَقَةَ الْإِعْتِقَادِ فَهُوَ وَرَقًا تَوَافُقُ الْوَاقِعِ وَالْإِعْتِقَادِ جَمِيعًا وَكَذَا الْإِعْتِقَادُ
عَدَمِ الْمُطَابَقَةِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ مُطَابَقَةِ الْإِعْتِقَادِ وَفُلْهُ أَقْصَرُ فِي التَّفْسِيرَيْنِ
السَّابِقَيْنِ عَلَى أَحَدِهِمَا۔

ترجمہ

ماخظ نے صدق اور کذب میں خبر کے منحصر ہونے کا انکار کیا ہے اور واسطہ ثابت کیا ہے اور گمان کیا ہے کہ خبر کا صدق خبر کا واقع کے مطابق ہونا ہے اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اس کے ساتھ یعنی اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ یعنی ان دونوں قسموں کے علاوہ اور وہ جاری ہیں یعنی مطابقت عدم مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل

نہو اور عدم مطابقت، مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل نہ ہو۔ نہ صدق ہے اور نہ کذب ہے پس صدق اور کذب میں سے ہر ایک جاحظ کی تفسیر کے ساتھ سابقہ دونوں تفسیروں سے من نفسہ خاص ہے اسلئے کہ جاحظ نہ صدق میں مطابقت واقع اور مطابقت اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب میں ان دونوں کی عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے اس بنا پر کہ اعتقاد مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو واقع اور اعتقاد کے موافق ہونے کی وجہ سے اس وقت اور ایسے ہی اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو اور سابقہ دونوں تفسیروں میں ان میں سے ایک ایک پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

تشریح

جاحظ لقب ہے اور نام عمرو بن بصر اصفہانی ہے اور کنیت ابو عثمان ہے اور جاحظ لقب اس لئے تجویز کیا گیا ہے کہ موصوف کی دونوں آنکھوں کے ڈھیلے ابھرے ہوئے تھے اور لغت میں جاحظ کے معنی بھی یہ ہی ہیں جاحظ شیوخ معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہیں اور نظام معتزلی کے تلمیذ رشید ہیں اپنے زمانہ کا بہت بڑا عالم تھا بہر فن میں اس کی تصانیف موجود ہیں اور شکل و صورت میں اس قدر کریم اور قیم تھا کہ بعض لوگوں نے اس کے بارے میں کہا ہے

تَوَاصَّحُ الْمُخْتَصِرُ مُسْتَحْثًا زَيْنًا ۚ مَا كَانَ إِلَّا دُونَ مَسْحِ الْخِجَازِ

اگر سوز کو دوبارہ مسح کر کے بگاڑا جاتا تو جاحظ سے بد شکل تب بھی نہ ہوتا۔ اس کی موت بھی کن بوں کے ڈھیر کے گرنے کی وجہ سے ۵۵ھ میں واقع ہوئی۔

مصنف رہ فرماتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کے درمیان خبر کے انحصار کا انکار کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر کا صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور خبر کو اس بات کا اعتقاد بھی ہو کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اس مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور ان دونوں قسموں کے علاوہ چار صورتیں ایسی ہیں جن میں نہ صدق متحقق ہوتا ہے اور نہ کذب بلکہ وہ چاروں صورتیں صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ہیں۔ (۱) خبر واقع کے مطابق ہو لیکن خبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے (۲) خبر واقع کے مطابق ہو اور خبر کو اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا (۳) خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن خبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے (۴) خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا۔ یہ چاروں صورتیں نہ صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں۔ اول کی دو صورتیں صادق تو اسلئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر کو اعتقاد نہیں ہے درآئیں لیکہ صادق ہونے کے لئے مطابقت کا اعتقاد ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق ہے درآئیں لیکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور آخر کی دو صورتیں صادق تو اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق نہیں ہے درآئیں لیکہ صادق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور کاذب اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں مطابق نہ ہونے کا اعتقاد نہیں پایا گیا درآئیں لیکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر کو اس بات کا اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ بہر حال ان چاروں صورتوں میں - خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب

ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کی جو تعریف اور تفسیر کی ہے وہ خاص ہے اور جمہور اور نظام معتزلی نے جو تعریفیں کی ہیں وہ اس سے عام ہیں کیونکہ جمہور نے صدق کی تعریف میں صرف مطابقت واقع کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں صرف عدم مطابقت واقع کا اعتبار کیا ہے۔ اور نظام نے صدق کی تعریف میں صرف مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں صرف عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے۔ اور جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت واقع اور مطابقت اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں عدم مطابقت واقع اور عدم مطابقت اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جس چیز میں تینوں زیادہ ہوتی ہیں وہ چیز خاص ہوتی ہے اور جس میں تینوں کم ہوتی ہیں وہ اس کے مقابلہ میں عام ہوتی ہے۔ پس جاحظ کی بیان کردہ تعریف میں چونکہ واقع اور اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا گیا اس لئے اس کی بیان کردہ تعریف خاص ہوگی اور جمہور اور نظام کی بیان کردہ تعریفوں میں چونکہ ان میں سے ایک ایک کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے ان کی بیان کردہ تعریفیں اس کے مقابلہ میں عام ہوں گی۔

یہاں شارح کی عبارت پر یہ اعتراض ہوگا کہ شارح نے فرمایا ہے کہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت واقع اور مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقاد مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اس مطابق ہونے یعنی مطابقت کا اعتقاد بھی ہو اور یہ ہی اعتقاد مطابقت ہے۔ اسی طرح شارح نے کہا ہے کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت واقع اور عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقاد عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ کذب خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور یہ ہی اعتقاد عدم مطابقت ہے لفظ بناؤ کہہ کر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتقاد مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو اس طور پر کہ خبر جب واقع کے مطابق ہوگی اور خبر اس کی مطابقت للواقع کا اعتقاد کریگا یعنی اس کو اعتقاد مطابقت ہوگا تو واقع اور اعتقاد دونوں میں توافق اور تطابق ہو جائے گا یعنی واقع اعتقاد کے موافق ہو جائیگا اور اعتقاد واقع کے موافق ہو جائے گا اور جب ان دونوں میں توافق اور تطابق ہو گیا تو جو چیز ان دونوں میں سے ایک کے مطابق ہوگی وہ دوسرے کے بھی مطابق ہوگی لہذا خبر جو صدق میں واقع کے مطابق ہوتی ہے وہ اعتقاد کے بھی مطابق ہوگی یعنی صدق خبر میں مطابقت واقع اور مطابقت اعتقاد دونوں ہوگا اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ اعتقاد مطابقت، مطابقت اعتقاد کو مستلزم ہے اور جب اعتقاد مطابقت، مطابقت اعتقاد کو مستلزم ہے تو شارح کا یہ کہنا کہ جاحظ نے صدق خبر کی تعریف میں مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے درست ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے اعتقاد مطابقت کا اعتبار کیا ہے اسی طرح اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو لہذا شارح کا یہ کہنا کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں اعتقاد عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے۔

بِدَلِيلٍ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُم بِهِ حِجَّةٌ ۚ لَأَنَّ الْكُفَّارَ حَضَرُوا إِيَّاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَشْرِ وَالنَّشْرِ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى إِذَا مَرَّ قَوْمٌ مَعَهُ فَحَسَبَهُ يَحْكُمُ عَلَيْهِمْ وَإِنْ أَمَرَهُمْ إِلَى شَيْءٍ فَقَالَ سُبْحَانَهُ هُوَ الْحَكِيمُ ۚ لَأَنَّ الْكُفَّارَ حَضَرُوا إِيَّاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَشْرِ وَالنَّشْرِ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى إِذَا مَرَّ قَوْمٌ مَعَهُ فَحَسَبَهُ يَحْكُمُ عَلَيْهِمْ وَإِنْ أَمَرَهُمْ إِلَى شَيْءٍ فَقَالَ سُبْحَانَهُ هُوَ الْحَكِيمُ ۚ لَأَنَّ الْكُفَّارَ حَضَرُوا إِيَّاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَشْرِ وَالنَّشْرِ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى إِذَا مَرَّ قَوْمٌ مَعَهُ فَحَسَبَهُ يَحْكُمُ عَلَيْهِمْ وَإِنْ أَمَرَهُمْ إِلَى شَيْءٍ فَقَالَ سُبْحَانَهُ هُوَ الْحَكِيمُ ۚ

ترجمہ

دلیل (یہ) ہے کیا اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان میں جنون ہے اسلئے کہ کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حشر و نشر کی خبر دینے کو منحصر کیا ہے اس پر جس پر باری تعالیٰ کا قول دلالت کرتا ہے جب تم بالکل ریزہ ریزہ ہو جاؤ گے تو ضرور ایک نے 'جہنم' میں آؤ گے افراد میں اور اخبار حالت جنون میں مانعہ المخلو کے طور پر اور بلاشبہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون سے مراد نہ کہ اس کے قول 'اُم بہ حجتہ' سے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے غیر کذب ہے اسلئے کہ وہ اس کی قسم ہے یعنی اسلئے کہ ثانی کذب کی قسم ہے کیونکہ معنی یہ ہیں کیا جھوٹ بولا ہے یا حالت جنون میں خبر دی ہے اور قسم شے کے لئے 'ضروری' ہے کہ وہ شے کا غیر ہو اور غیر صدق ہے کیونکہ وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے یعنی اسلئے کہ کفار آپ کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ اور وہ اس مقام میں اس صدق کا ارادہ نہیں کریں گے جو ان کے اعتقاد سے کوموں دور ہے اور اگر مصنف یہ کہتے اسلئے کہ کفار نے آپ کے عدم صدق کا اعتقاد کیا ہے تو زیادہ ظاہر ہوتا پس ان کی مراد آپ کے حالت جنون میں خبر دینے سے غیر صدق اور غیر کذب ہے حالانکہ وہ عاقل ہیں اہل زبان ہیں۔ لغت سے واقف ہیں پس واجب ہے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ صادق ہوں اور نہ کاذب ہوں حتیٰ کہ اخبار حالت جنون ان کے گمان میں اسی قسم سے ہے اور اس توجہ پر وہ متوجہ نہیں ہوتا جو کہا گیا ہے کہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا ہے کیونکہ مصنف نے اسکو عدم صدق کی دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ عدم ارادہ صدق کی دلیل بنایا ہے پس غور کر لیا جائے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ حافظ نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے پوری آیت یہ ہے:—
 ”وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِقْتُمْ كُلٌّ مِّنْهُمْ رَضِيَ
 بِكُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَىٰ الْكَافِرِينَ“ (ترجمہ) اور کفار نے کہا کیا ہم تم کو ایسے
 آدمی کا پتہ نہ بتا دیں جو تم کو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ جب تم ریزہ ریزہ ہو جاؤ گے پورے طور پر تم ایک نئے جنم میں آؤ گے کیا
 اللہ پر جھوٹ کا افتراء کیا ہے یا اس کو جنون لاحق ہو گیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حشر و نشر اور
 احوال بعد الممات کی جو خبر دی تھی کفار قریش نے اسکو مانعہ المخلو کے طور پر دو چیزوں میں منحصر کیا ہے ایک افتراء اور کذب
 میں دوم بھات جنون خبر دینے میں۔ مانعہ المخلو کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات ضرور ہے یا تو محمد
 نے اللہ پر جھوٹ بولا ہے یا جنون کی حالت میں خبر دی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو
 لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ مانعہ المخلو کی صورت میں اگرچہ دونوں سے خالی ہونا جائز نہیں ہوتا لیکن دونوں جمع ہو سکتے ہیں
 پس آیت کا مطلب یہ ہوگا افتراء یعنی کذب اور حالت جنون میں خبر دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور جب دونوں جمع ہو سکتے ہیں تو حالت
 جنون کی خبر کا کذب ہوگی اور جب حالت جنون کی خبر کا کذب ہوگئی تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوگا حالانکہ مصنف
 کا مقصود اس آیت سے واسطہ ثابت کرنا ہے مناسب بات یہ تھی کہ یوں کہا جاتا کہ افتراء اور اخبار حالت جنون میں مانعہ المخلو
 اور مانعہ الجمع دونوں ہیں یعنی نہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اور نہ ہی دونوں باتیں مرتفع ہو سکتی ہیں۔ اس کا جواب یہ
 ہے کہ کلام میں مانعہ المخلو کے ذکر پر اکتفاء کر لیا گیا در نہ مراد دونوں ہیں اور کفار کے قول کا منشاء یہ ہے کہ آنفری علی اللہ
 کذباً ام بہ جنتہ تفسیر مفصلہ حقیقہ مانعہ الجمع اور مانعہ المخلو ہے جیسے العدد اما زوج او فرد منفصلہ حقیقہ مانعہ الجمع اور مانعہ المخلو
 ہے۔ الحاصل کفار قریش نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حشر و نشر کی خبر دینے کو افتراء اور اخبار حالت جنون میں مانعہ الجمع اور
 مانعہ المخلو کے طور پر منحصر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ دونوں باتیں نہ جمع ہو سکتی ہیں اور نہ مرتفع ہو سکتی ہیں اور جب ایسا ہے
 تو کفار کی مراد یہ ہے کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون غیر کذب ہے۔ شارح نے ثانی سے مراد اخبار حالت جنون لیا ہے اور اُم
 بہ جنتہ جو اس آیت میں مذکور ہے مراد نہیں لیا جیسا کہ بعض لوگوں نے یہ ہی مراد لیا ہے۔ شارح کے ام بہ جنتہ مراد نہ لینے
 کی وجہ یہ ہے کہ ام بہ جنتہ میں استفہام ہے اور استفہام صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے۔ پس اگر ثانی سے
 مراد ام بہ جنتہ ہوتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ام بہ جنتہ غیر کذب ہے اور شے کی نفی اس بات کی فرع ہے کہ اس شے کا ثبوت
 صحیح ہو لہذا ام بہ جنتہ کے غیر کذب ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ام بہ جنتہ کا کذب ہونا بھی صحیح ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ام
 بہ جنتہ استفہام کی وجہ سے کذب کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا ہے پس اس مجبوری کی وجہ سے شارح نے ثانی سے
 اخبار حالت جنون مراد لیا ہے نہ کہ ام بہ جنتہ۔ بہر حال شارح نے دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون
 غیر کذب ہے اسلئے کہ آیت میں ثانی یعنی اخبار حالت جنون کو کذب کی قسم بنایا گیا ہے۔ کیونکہ آیت کے معنی ہیں اَلْكَذِبُ اُم
 الْخَبْرُ مَا الْبَيِّنَةُ یا تو آپ نے جھوٹ بولا یا حالت جنون میں خبر دی۔ اور قسم شے کا غیر ہوتی ہے لہذا اخبار حالت جنون
 کذب کا غیر ہے اور اخبار حالت جنون غیر صدق بھی ہے کیونکہ کفار آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عداوت کی وجہ سے آنحضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور جب کفار آپ کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو اس مقام میں یعنی مقام انکار میں آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کر سکتے تھے۔ اہل اصل جب کفار نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیا تو ان کے نزدیک اخبار حالت جنون غیر صدق ہوگی اور جب اخبار حالت جنون غیر کذب بھی ہے اور غیر صدق بھی تو صدق اور کذب کے درمیان لا صدق اور لا کذب کا واسطہ ثابت ہو گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر لانہم لم یعقدوہ کے بجائے لانہم اعتقدوا عدم صدقہ فرماتے تو زیادہ ظاہر ہوتا کیونکہ عدم اعتقاد صدق کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ کفار کو آپ کے صدق کا اعتقاد تو نہ ہو لیکن اس مسئلہ میں آپ کو صادق سمجھتے ہوں اور ایسا سمجھنے کی صورت میں یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی اور جب یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی تو صدق و کذب کے درمیان واسطہ ثابت نہ ہوگا اور اس آیت سے جاحظ کا مذہب ثابت نہ ہوگا اسکے برخلاف اعتقاد عدم صدق کی صورت میں یہ بات ناممکن ہے کہ کفار آپ کے عدم صدق کا اعتقاد رکھتے ہوں اور اس مسئلہ میں آپ کو صادق سمجھتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں یہ خبر بالیقین غیر صدق ہوگی اور صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت ہوگا۔ اہل اصل لم یعقدوہ یعنی عدم اعتقاد صدق کے مقابلہ میں اعتقاد عدم صدقہ یعنی اعتقاد عدم صدق مدعی یعنی واسطہ ثابت کرنے میں زیادہ ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالت جنون میں خبر دینے سے کفار کی مراد یہ ہے کہ یہ خبر غیر صدق اور غیر کذب ہے۔ دہم عقلاء سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس آیت سے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ تو ثابت ہو گیا لیکن کفار کے قول سے ثابت ہوا ہے اور کفار کا قول غیر معتبر ہے لہذا یہ دلیل غیر معتبر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کے مواقع میں اہل لغت اور اہل زبان کا اعتبار ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ وہ کافر ہے یا غیر کافر پس کفار قریش بھی چونکہ اہل عقل، اہل زبان اور لغت عرب کے جاننے والے ہیں اسلئے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت کرنے کے لئے ان کے قول کا اعتبار کر لیا گیا۔ بہر حال اخبار حالت جنون سے جب کفار کی مراد غیر صدق اور غیر کذب ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ بعض خبریں نہ صادق ہیں نہ کاذب ہیں۔ حتیٰ کہ کفار کے گمان کے مطابق اخبار حالت جنون بھی اسی قسم سے ہے یعنی نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے۔

و علیٰ ہذا سے شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے علامہ فلمانی کا اعتراض بھی دفع ہو گیا ہے اس طور پر کہ علامہ غلامی نے کہا ہے کہ مصنف کا قول لم یعقدوہ غیر صدق کی دلیل نہیں ہے کیونکہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم صدق پر دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ فلاں بدون اور فرادیم سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم ارادہ صدق پر دلیل بنایا ہے اس طور پر کہ کفار نے اخبار حالت جنون سے رسول اللہ کے صدق کا ارادہ نہیں کیا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس جب کفار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو انھوں نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کیا ہوگا۔ اہل اصل مصنف کا قول عدم صدق کی دلیل نہیں ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ عدم ارادہ صدق کی دلیل ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے بہر حال شارح نے فلاں بدون اور فرادیم سے جو

تقریر کی ہے اس تقریر کے بعد علمائے کا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔

وَرَدَّ هَذَا الِاسْتِدْلَالَ بِأَنَّ الْمَعْنَى أَيْ مَعْنَى أَمٍّ بِهِ جَنَّةٌ أَمْ لَمْ يَفْتَرِ فَعُبِّرَ عَنْهُ أَيْ عَنْ عَدَمِ الْإِفْتِرَاءِ بِالْحِجَّةِ لِأَنَّ الْمَجْنُونِ لَا إِفْتِرَاءَ لَهُ لِأَنَّهُ الْكَذِبُ عَنْ عَمْدٍ وَلَا عَمْدَ لِلْمَجْنُونِ فَالثَّانِي لَيْسَ قِسْمًا لِلْكَذِبِ مُطْلَقًا بَلْ لِسَاهُو أَحْصَ مِنْهُ أَعْنَى الْإِفْتِرَاءِ فَيَكُونُ هَذَا أَحْصَا لِلْعَبْرَةِ الْكَذِبِ بِزَعْمِهِمْ فِي تَوْعِيهِ أَعْنَى الْكَذِبِ عَنْ عَمْدٍ وَالْكَذِبِ لَا عَنْ عَمْدٍ.

ترجمہ

اور رد کر دیا گیا یہ استدلال باس طور کہ معنی یعنی ام بہ جنت کے معنی ام لم یفتہ ہیں پس تعبیر کر دیا گیا اسکو یعنی عدم افتراء کو حالت جنون کے ساتھ کیونکہ مجنون کے لئے افتراء نہیں ہوتا اسلئے کہ افتراء عمد کذب کا نام ہے اور مجنون کے لئے عمد نہیں ہوتا پس ثانی کذب مطلق کی قسم نہیں ہے بلکہ کذب فاس یعنی افتراء کی قسم نہیں ہے اس کے گمان میں خبر کا کذب کو اس کی دو قسموں یعنی کذب عمد اور کذب غیر عمد میں منحصر کرنا ہوگا۔

تشریح

مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ جاحظ کا یہ استدلال مردود ہے یعنی جاحظ کا یہ کہنا کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون سے کفار کی مراد یہ ہے کہ اخبار حالت جنون غیر کذب ہے اور کذب کی قسم ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول ام بہ جنت کے معنی ہیں ام لم یفتہ۔ گویا کفار نے یوں کہا افتراء علی الشکر کذاب ام لم یفتہ پس عدم افتراء کو بطریق مجاز مرسل جنت یعنی حالت جنون کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا اس طور پر کہ اخبار حالت جنون کے لئے عدم افتراء لازم ہے اور اخبار حالت جنون اس کا ملزوم ہے پس ملزوم بول کر لازم مراد لے لیا گیا۔ الحاصل آیت میں اخبار حالت جنون سے مراد عدم افتراء ہے اور عدم افتراء اس لئے مراد ہے کہ مجنون کی طرف سے افتراء متحقق نہیں ہو سکتا ہے اور مجنون کی طرف سے افتراء اسلئے نہیں ہو سکتا کہ افتراء کہتے ہیں عمد کذب کو اور مجنون کے لئے عمد اور قصد نہیں ہوتا ہے پس اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ کفار نے کہا کہ محمد نے الشکر پر افتراء کیا ہے یعنی عمد اور قصد اچھوٹ بولا ہے یا حالت جنون میں خبر دی ہے یعنی بلا قصد جھوٹ بولا ہے اور جب ایسا ہے تو کذب کی دو قسمیں ہوئیں ایک کذب عمد جس کو افتراء کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ دوم کذب غیر عمد جس کو اخبار حالت جنون کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ پس اخبار حالت جنون (کذب غیر عمد) مطلق کذب کی قسم نہیں ہوئی بلکہ کذب فاس یعنی افتراء کی قسم ہوئی اور جب اخبار حالت جنون مطلق کذب کی قسم نہیں ہے تو اخبار حالت جنون کو غیر کذب کہنا بھی درست نہ ہوگا بلکہ اخبار حالت جنون کذب ہے اگرچہ کذب غیر عمد ہے۔ گویا کفار نے یوں کہا کہ محمد کی مشروفہ کے بارے میں یہ خبر بالیقین کا کذب ہے اور یہ خبر کا کذب کذب کی دو قسموں (کذب عمد اور کذب غیر عمد) میں منحصر ہے یعنی یا تو کذب عمد میں داخل ہے اور یا کذب غیر عمد میں اور جب ایسا ہے تو ثانی یعنی اخبار حالت جنون کذب ہوئی نہ کہ غیر کذب اور جب اخبار حالت جنون کذب ہوئی تو اس آیت سے صدق اور کذب کے

درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوا۔

أَحْوَالِ الْأَسْنَادِ الْخَبَرِيَّ وَهُوَ كَلِمَةٌ أَوْ مَا يَجُوزُ فُجَاهًا إِلَى الْخَبَرِ
يَحْتَضِرُ يُفِيدُ الْمُخَاطَبَ أَنَّ مَفْهُومَ أَحَدِهِمَا ثَابِتٌ لِمَفْهُومِ الْآخَرِ أَوْ مُنْفِيٌّ
عَنْهُ وَإِنَّمَا قَدَّمَ بَحْثَ الْخَبَرِ لِغَضِّ شَأْنِهِ وَكَثْرَةِ مَبَاحِثِهِ ثُمَّ قَدَّمَ أَحْوَالَ
الْأَسْنَادِ عَلَى أَحْوَالِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْمُسْنَدُ مَعَ تَأْخُرِ النَّسْبَةِ عَنِ الظَّرْفَيْنِ لَا بُدَّ
الْبَحْثِ هُنَا إِنَّمَا هُوَ عَنْ أَحْوَالِ اللَّفْظِ الْمُوصُوفِ بِكُونِهِ مُسْنَدًا إِلَيْهِ أَوْ مُسْنَدًا
وَهَذَا الْوَصْفُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَعْدَ تَحْقِيقِ الْأَسْنَادِ وَالْمُتَقَدِّمُ عَلَى النَّسْبَةِ إِنَّمَا هُوَ
ذَاتُ الظَّرْفَيْنِ وَلَا يَحْتَضِرُ لَنَا عَنْهُمَا

ترجمہ

(یہ) احوال اسناد خبری ہے اور وہ کلمہ یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملائے کہ کتاب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے لئے ثابت ہے یا اس سے منفی ہے۔ اور خبر کی بحث کو مقدم کیا اس کی عظمت شان اور اس کی کثرت مباحث کی وجہ سے پھر احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کیا باوجودیکہ نسبت ظرفین سے مؤخر ہوتی ہے اسلئے کہ یہاں بحث اس لفظ کے احوال سے ہے جو مسند الیہ یا مسند ہونے کے ساتھ موصوف ہے اور یہ وصف تحقیق اسناد کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور نسبت پر مقدم ذات ظرفین ہے اور ہم کو اس سے کوئی بحث نہیں ہے۔

تشریح

احوال الاسناد الخبری، خبر ہے اور اس کا مبتدا الباب الاول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے، الباب الاول احوال الاسناد الخبری مگر اس ترکیب پر یہ اعتراض ہوگا کہ احوال اسناد کا الباب الاول پر حل صحیح نہیں ہے کیونکہ احوال اسناد سے مراد وہ امور ہیں جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تاکید، عدم تاکید۔ اسناد کا حقیقت عقلی ہونا اور مجاز عقلی ہونا اور یہ سب چیزیں الباب الاول کا غیر ہیں اسلئے کہ الباب الاول تو الفاظ ہیں پس مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے خبر کا مبتدا پر حل کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مصنف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے الباب الاول مباحث احوال الاسناد الخبری، یا عبارات احوال الاسناد الخبری یعنی باب اول احوال اسناد خبری کے مباحث یا عبارات ہیں۔ پس مباحث اور عبارات بھی چونکہ الفاظ ہیں اسلئے کہ مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت پائی گئی اور جب مطابقت پائی گئی تو حل بھی درست ہوگا۔ ایک اعتراض مصنف پر وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنف کا احوال اسناد کو خبر کے ساتھ شخص کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ وہ امور جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں اور جن کا نام احوال ہے مثلاً حقیقت عقلی، مجاز عقلی، تاکید، عدم تاکید وغیرہ وہ جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص سے کہا گیا "ابن لی قنصر" میرے لئے محل بنا۔ پس اگر یہ شخص بذات خود تعمیر

کا اہل ہے تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہوگی ورنہ تو مجاز عقلی ہوگی۔ اسی طرح اگر مخاطب ایسا آدمی ہے جو بآسانی تعمیل مکمل کر لیتا ہے تو اس سے بغیر تاکید کے مضرب کہا جائے گا اور اگر انتہائی سرکش ہے اور اس میں تعمیل کا جذبہ بالکل نہیں ہے تو اس کے مضرب نون مشدودہ کے ذریعہ تاکید کیساتھ کلام کیا جائے گا اور اگر بہت زیادہ سرکش نہیں ہے تو پھر نون خفیفہ کے ذریعہ مؤکد کر کے مضرب نون کہا جائے گا۔ بہر حال یہ امور جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشاء کے لئے خبر اصل ہے اور بلغاء کی نظر میں خبر ہی مقصود اعظم ہے پس خبر کے اصل اور مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مقید کر دیا گیا ورنہ اس نیکہ کے ذریعہ انشاء کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے۔ شارح نے اسناد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اسناد کہنے میں ایک کلمہ کا یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طور پر ملنا کہ وہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں کلموں میں سے ایک یعنی محکوم بہ کا مفہوم دوسرے یعنی محکوم علیہ کے لئے ثابت ہے یا محکوم علیہ سے منفی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بحث خبر کو بحث انشاء پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ خبر کی شان عظیم ہے اور اس کے مباحث کثیر ہیں اور اس کی شان عظیم اسلئے ہے کہ تمام اعتقادات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اکثر محاورات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اس کے مباحث کثیر اسلئے ہیں کہ وہ خواص اور نکات جن کا بلغاء اعتبار کرتے ہیں ان کا اکثر وقوع خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کیا ہے حالانکہ اسناد نسبت کا نام ہے اور نسبت طرفین (مسند الیہ اور مسند) سے مؤخر ہوتی ہے لہذا اس کا تقاضا یہ تھا کہ مسند الیہ اور مسند کے احوال پہلے ذکر کئے جاتے اور اسناد کے احوال بعد میں مذکور ہوتے لیکن مصنف نے ایسا نہیں کیا آخر ایسا کیوں کیا۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں یعنی علم معانی میں اس لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو لفظ مسند الیہ ہونے یا مسند ہونے کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ ہونا یا مسند ہونا تحقق اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے کیونکہ جب تک احوال طرفین کا آخر کی طرف اسناد نہیں ہوگا اس وقت تک ایک مسند الیہ اور ایک مسند نہیں ہوگا اور جب یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ یا مسند ہونا تحقق اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے تو یہاں بھی مسند الیہ اور مسند کے احوال کو بعد میں ذکر کیا گیا اور اسناد کے احوال کو پہلے ذکر کیا گیا ہے تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے اور ہر مسند الیہ اور مسند کا اسناد اور نسبت پر مقدم ہونا تو وہ ذات کے اعتبار سے مقدم ہیں نہ کہ مذکورہ وصف کے اعتبار سے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ علم معانی میں مذکورہ وصف کے اعتبار سے لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے ذات طرفین سے بحث نہیں کی جاتی۔ حاصل یہ ہے کہ معترض ذات طرفین کا اعتبار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ذات طرفین وجود میں طبعاً اسناد سے مقدم ہے لہذا مناسب بات یہ تھی کہ ان کے احوال کو وضعاً بھی اسناد کے احوال پر مقدم کیا جاتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ علم معانی میں ذات طرفین مقصود نہیں بلکہ مسند الیہ ہونے اور مسند ہونے کا وصف مقصود ہے اور یہ وصف چونکہ اسناد کے وجود کے بعد متحقق ہوتا ہے اسلئے اسناد طبعاً مقدم ہوگی اور جب اسناد طبعاً مقدم ہے تو اس کو وضعاً بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

لَا شَكَّ أَنْ قَصْدَ الْمُخْبِرِ أَيْ مَنْ يَكُونُ يَصَدِّدُ الْأَخْبَارَ وَالْإِعْلَامَ وَلَا أَلْفًا جُمْلَةً
الْمُخْبِرِيَّةَ كَثِيرًا مَا تَوَرَّدَ لَا غَرَضَ إِلَّا غَرَضُ إِفَادَةِ الْحُكْمِ أَوْ كَازِمِهِ مِثْلُ التَّحْزِينِ
وَالْتَعَسُّرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنِ امْرَأَةٍ عَمْرَانَ رَبِّ رَأَيْتِ وَضَعْتَهَا أَشْنَى وَمَا
أَشْبَهَ ذَلِكَ بِمُخْبِرَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِقَصْدِ إِفَادَةِ الْمُخَاطَبِ خَبْرًا إِمَّا الْحُكْمَ مَفْعُولًا
الْإِفَادَةَ أَوْ كَوْنَهُ أَيْ كَوْنُ الْمُخْبِرِ عَالِمًا بِهِ أَيْ بِالْحُكْمِ وَالْمُرَادُ بِالْحُكْمِ
هَهُنَا قَوْلُ السَّبِّ أَوْ كَوْنُهَا مَفْعُولًا لِلْمُخْبِرِ بِمُخْبِرَةٍ لَا يَسْتَلْزِمُ
تَحَقُّقَهُ فِي الْوَاقِعِ وَهَذَا مُرَادُ مَنْ قَالَ إِنَّ الْمُخْبِرَ لَا يَكُنْ عَلَى ثَبُوتِ الْمَعْنَى
وَالْإِنْفَاءِ وَلَا كَفَلًا يُعْفَى أَنْ مَدَّ لَوْلَ قَوْلًا زَيْدًا قَائِمًا وَمَفْهُومُهُ أَنَّ الْقِيَامَ
ثَابِتٌ لَزَيْدٍ وَعَدَمُ ثَبُوتِهِ لَهُ إِحْتِمَالٌ عَقْلِيٌّ لَا مَدَّ لَوْلَ اللَّفْظِ وَلَا مَفْهُومُهُ
فَلْيَقْهَرُوا.

ترجمہ

بلاشبہ مخبر کا مقصد یعنی اس شخص کا مقصد جو اخبار اور اعلام کے درپے ہو ورنہ جملہ خبریہ اوقات افادہ
حکم یا لازم افادہ حکم کے علاوہ دوسری بہت سی اغراض کے لئے لایا جاتا ہے جیسے اظہار غم اور حسرت
جیسے امراۃ عمران کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کے قول میں ہے اے میرے رب میں نے لڑکی جنی ہے اور اس کے
مشابہ اپنی خبر سے۔ بخبرہ قصد سے متعلق ہے مخاطب کو فائدہ دینے کا یہ ان کی خبر ہے یا تو حکم کا افادہ کا مفعول ہے
یا مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا اور یہاں حکم سے مراد وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے اور اس کا مقصد مخبر ہونا اس کی
خبر سے اس کے واقع میں متحقق ہونے کو مستلزم نہیں ہے اور یہ اس شخص کی مراد ہے جس نے کہا کہ خبر ثبوت معنی اور
انتفاء معنی پر دلالت نہیں کرتی ہے ورنہ تو معنی نہیں ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام زید
کے لئے ثابت ہے اور زید کے لئے قیام کا عدم ثبوت تو وہ احتمال عقلی ہے لفظ کا مدلول اور لفظ کا مفہوم نہیں ہے
اس کو خوب سمجھ لیا جائے۔

تشریح

لا شک ان قصد المخبر سے لیکر نتیجہ تک احوال اسناد کے بیان کی تمہید ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ مخبر اپنی
خبر سے دو باتوں میں سے ایک کا ارادہ کرتا ہے یا تو اس کا مقصد مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہوتا ہے
اور یا اس کو اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوتا ہے۔ حکم کا فائدہ پہنچانا تو اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب
غالی الذہن ہوگا اور حکم سے ناواقف ہوگا اور اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب کو
حکم کا علم ہو سیکن متکلم کے عالم بالحکم ہونے کا علم نہ ہو۔ مثلاً زید مرگیا اور مخاطب کو اس کا علم نہیں ہوا پس ایک شخص نے اگر کہا
زید مات۔ زید مرگیا۔ تو اس کلام سے متکلم کا مقصد مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہے اور اگر مخاطب کو زید کے مرنے کا علم پہلے
سے ہے مگر یہ معلوم نہیں ہے کہ متکلم کو بھی اس کا علم ہے پس متکلم نے کہا زید مات۔ بھائی زید مرگیا تو اس کلام سے متکلم کا مقصد

مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا نہیں ہے بلکہ اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ مجھے بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔ مزارح کہتے ہیں کہ یہاں مخبر سے مراد وہ ہے جو خبر دینا چاہتا ہے اور اطلاع دینا چاہتا ہے۔ جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے والا مراد نہیں ہے کیونکہ مخبر بمعنی اول کی خبر ہی مذکورہ دو باتوں میں منحصر ہے اور مخبر بمعنی ثانی کی خبر یعنی جملہ خبریہ کا تلفظ کرنا مذکورہ دو باتوں میں منحصر نہیں ہے کیونکہ جملہ خبریہ مذکورہ دو باتوں کے علاوہ اور دوسری اغراض کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً اظہار غم کے لئے جیسے عمران کی بیوی اور مریم کی والدہ نے مریم کی ولادت پر کہا تھا رب انی وضعتها انی۔ یہ جملہ خبریہ اظہار غم کے لئے اسلئے ہے کہ عمران کی بیوی لڑکے کی امید لگائے بیٹھی تھی اور خلافت امید پیدا ہو گئی لڑکی۔ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ خلافت امید کام پر آدمی رنجیدہ ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ جملہ خبریہ بلاشبہ اظہار غم کے لئے ہوگا اسی طرح جملہ خبریہ اظہار حسرت کے لئے لایا جاتا ہے مثلاً حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنے بوڑھے پر حسرت و یاس ظاہر کرتے ہوئے فرمایا تھا رب انی و بن العظم منی۔ ملاحظہ فرمائیے ان دونوں جملوں کا مخاطب اللہ جل شانہ ہے اور وہ ان دونوں کے حکم سے بھی واقف ہے اور حکم کے عالم بال حکم ہونے سے بھی واقف ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں جملے مذکورہ دو باتوں میں سے کسی کا فائدہ دینے کے لئے نہیں ہوں گے بلکہ ان کے علاوہ دوسری اغراض مثلاً اظہار غم اور اظہار حسرت کے لئے ہوں گے۔ اسی طرح جملہ خبریہ اظہار فرحت کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً کسی نے کہا حضرت فی الافاضل میرے پاس افاض آئے۔ اس جملہ سے نہ تو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے اور نہ اپنے عالم بال حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے بلکہ صرف فرحت کا اظہار مقصود ہے۔ الحاصل متن میں مخبر سے مراد وہ شخص ہے جو خبر دینے کے درپے ہو اور خبر دینا چاہتا ہو محض جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے والا مراد نہیں ہے۔ مزارح کہتے ہیں کہ تجبرہ، قصد کے متعلق ہے اور افادۃ ان کی خبر ہے اور حکم افادہ کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول مخاطب ہے اور فاعل مخدوف ہے تقدیری عبارت ہے افادۃ مخاطب الام حکم مزارح کہتے ہیں کہ متن میں حکم سے مصنف نے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مراد لیا ہے اصل میں حکم کا اطلاع کی معنی پر ہوتا ہے (۱) نسبت کلامیہ جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم علیہ سے منتفی ہونا ہے یہی ارباب عربیت کی اصطلاح ہے اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت سے یہی معنی مراد ہیں (۲) حکم کا اطلاق اذعان نسبت اور ادراک نسبت پر بھی کیا جاتا ہے یہی ارباب معقول اور مناطہ کی اصطلاح ہے اور اباب معقول اس کو ایقاع اور انتزاع کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو بندوں کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے وہ بھی حکم کہلاتا ہے اور یہ اصولیین کی اصطلاح ہے (۴) خطاب سے جو چیز ثابت ہوتی ہے یعنی وجوب وغیرہ اس کو بھی حکم کہتے ہیں اور یہ فقہاء کی اصطلاح ہے ہر حال اس جگہ حکم سے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مراد ہے اور مخبر کا اپنی خبر سے حکم بمعنی وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مقصود ہونا اس حکم کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی اگر مخبر نے اپنی خبر سے مخاطب کو وقوع نسبت یعنی نسبت کے واقع ہونے کا فائدہ پہنچایا تو یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ نسبت واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو مثلاً زید قائم جملہ خبریہ ہے اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قیام واقع میں زید کے لئے ثابت ہے مگر یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ثبوت قیام واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق

ہو یعنی نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہوا اسلئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ خبر صادق نہ ہو بلکہ کاذب ہو تا راجح کہتے ہیں کہ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ خبر ثبوت معنی اور انتفاء معنی یعنی ثبوت حکم اور انتفاء حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے ان کی مراد بھی یہ ہی ہے کہ حکم کا مقصود مخبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی ان لوگوں کی مراد یہ نہیں ہے کہ خبر ثبوت حکم مثلاً ثبوت قیام زید پر دلالت نہیں کرتی ہے یا انتفاء حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ حکم واقع اور نفس الامر میں بھی مستحق ہو کیونکہ خبر کا کاذب ہونا ممکن ہے۔ شارح نے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام زید کے لئے ثابت ہے اور قیام کا زید کے لئے واقع اور نفس الامر میں عدم ثبوت عقلی احتمال ہے۔ لفظ کا مدلول اور مفہوم نہیں ہے الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان حضرات کا یہ کہنا کہ خبر ثبوت حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ خبر سے حکم کا مقصود مخبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وَيُسَمَّى الْأَوَّلُ أَيْ الْحُكْمُ الَّذِي يُقْصَدُ بِالْخَبَرِ إِفَادَتَهُ فَايِدَةً الْخَبَرُ وَ
الثَّانِي أَيْ كَوْنُ الْمُخْبِرِ عَالِمًا بِهِ لَا زَمَ فَايِدَةً الْخَبَرُ لِأَنَّهُ كُلَّمَا
أَفَادَ الْحُكْمُ أَفَادَ أَنَّهُ عَالِمٌ بِهِ وَلَيْسَ كُلُّمَا أَفَادَ أَنَّهُ عَالِمٌ بِالْحُكْمِ أَفَادَ
نَفْسَ الْحُكْمِ بِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ مَعْلُومًا قَبْلَ الْأَخْبَارِ كَمَا فِي قَوْلِنَا
لِمَنْ حَفِظَ التَّوْرَةَ فَقَدْ حَفِظَتْ التَّوْرَةَ وَتُسَمَّى مِثْلَ هَذَا الْحُكْمِ فَايِدَةً
الْخَبَرِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُقْصَدَ بِالْخَبَرِ وَيُسْتَفَادَ مِنْهُ وَالْمُرَادُ بِكَوْنِ
عَالِمًا بِالْحُكْمِ حُصُولَ صُورَةِ الْحُكْمِ فِي ذَهْنِهِ وَهَمُنَا أَبْحَاثُ شَرِيفَةٍ
سَمَّحْنَا بِهَا فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور نام رکھا جاتا ہے اول کا یعنی اس حکم کا جس کے افادہ کا خبر سے قصد کیا جاتا ہے فائدہ الخبر اور ثانی کا
یعنی خبر کے عالم بال حکم ہونے کا لازم فائدہ الخبر اسلئے کہ جب بھی وہ حکم کا فائدہ دیکھا تو عالم بال حکم ہونے کا
فائدہ دیکھا اور یہ بات نہیں کہ جب بھی عالم بال حکم ہونے کا فائدہ دے تو نفس حکم کا بھی فائدہ دے کیونکہ یہ بات ممکن
ہے کہ مخاطب کو خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو جیسا کہ ہمارے قول میں اس شخص کے لئے جس نے تورات یاد کی ہے
قد حفظت التوراة اور اس جیسے حکم کا فائدہ الخبر نام رکھنا اس پر مبنی ہے کہ اس کی شان یہ ہے کہ خبر سے اس کا قصد کیا
جائے اور اس سے استفادہ کیا جائے اور خبر کے عالم بال حکم ہونے سے مراد اس کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا
ہے اور یہاں عمدہ عمدہ ہمیش ہیں ہم نے شرح میں انکی سخاوت کی ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر مخبر کا اپنی خبر سے مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام فائدۃ المخبر ہے کیونکہ یہ فائدۃ خبر پر مرتب ہوتا ہے اور اگر مخبر کا اپنی خبر سے اپنے عالم یا حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام لازم فائدۃ المخبر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عالم یا حکم ہونے کے افادہ کا نام لازم فائدۃ المخبر اسلئے ہے کہ عالم یا حکم ہونے کا افادہ، افادہ حکم کے لئے لازم ہے اس طور پر کہ مخبر اپنی خبر سے مخاطب کو جب بھی حکم کا فائدہ پہنچائے گا تو وہ اپنے عالم یا حکم ہونے کا فائدہ ضرور پہنچائے گا لیکن اس کا برعکس نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ مخبر جب بھی اپنے عالم یا حکم ہونے کا فائدہ پہنچائے گا تو وہ نفس حکم کا بھی فائدہ پہنچائے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مخبر کے خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو مثلاً ایک شخص نے حافظ تورات سے کہا قد حفظت التورات۔ ملاحظہ فرمائیے حافظ تورات کو اپنے حافظ تورات ہونے کا علم حاصل ہے مگر مخبر نے جب یہ خبر دی تو اس کا مقصد یہ بتانا ہے کہ تیرے حافظ تورات ہونے کا علم مجھے بھی حاصل ہے۔ بہر حال اول کے لئے ثانی لازم ہے مگر ثانی کے لئے اول لازم نہیں ہے اور جب ثانی لازم ہے تو اس کا نام بھی لازم فائدۃ المخبر رکھ دیا گیا۔

و تسمیۃ مثل هذا حکم الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا: اعتراض یہ ہے کہ حافظ تورات سے جب قد حفظت التورات کہا گیا تو حفظ تورات کا حکم تو فائدۃ المخبر ہوا اور اس بات کا فائدہ پہنچانا کہ میں بھی اسکو جانتا ہوں لازم فائدۃ المخبر ہوا۔ اب سوال یہ ہے کہ جب مخاطب کو حفظ تورات کا حکم مخبر کے خبر دینے سے پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے تو خبر نے اس حکم کا فائدہ کہاں دیا اور جب خبر نے اس حکم کا افادہ نہیں کیا تو اس کا فائدۃ المخبر نام رکھنا کیسے درست ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فائدۃ المخبر سے مراد یہ نہیں ہے کہ حکم کا فائدہ بالفعل خبر سے مستفاد ہو اور بالفعل مقصود ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کی شان یہ ہو کہ وہ خبر سے مقصود اور مستفاد ہو سکتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے کیونکہ اگر بالفرض مخاطب کو اپنے حافظ تورات ہونے کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہوتا تو اس حکم کا فائدہ اسی خبر سے حاصل ہوتا بہر حال حفظ تورات کے حکم کا فائدۃ المخبر نام رکھنا درست ہے۔

والمراد بكونه الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ افادۃ حکم کے لئے مخبر کے عالم یا حکم ہونے کا افادہ لازم ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مخبر نے مخاطب کو ایک خبر دی مگر خود مخبر کو اس خبر میں شک باطن یا وہم ہے تو اس صورت میں افادۃ حکم تو پایا گیا لیکن مخبر کے عالم یا حکم ہونے کا افادہ نہیں پایا گیا۔ اور جب ایسا ہے تو لازم باقی نہ رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت واقع ہوتا جب ہم علم سے اعتقاد جازم ناقابل تشکیک مراد لیتے حالانکہ علم سے ہماری مراد نہیں ہے بلکہ علم سے مراد ہے مخبر کے ذہن میں حکم کی صحت کا حاصل ہونا اور مخبر کے ذہن میں حکم کی صورت جس طرح اعتقاد کی صورت میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح ظن، شک اور وہم کی صورت میں بھی حاصل ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو ظن وغیرہ کی صورتوں میں بھی عالم یا حکم ہونے کا افادہ پایا گیا اور جب ہر صورت میں افادۃ حکم کے ساتھ عالم یا حکم ہونے کا افادہ پایا گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ عالم یا حکم ہونے کا افادہ، افادۃ حکم کے لئے لازم ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر ادبی اچھی اچھی بحثیں ہیں حکومت نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وَقَدْ يُنْزِلُ الْمُخَاطَبُ الْعَالِمَ بِهِمَا أَيْ بِفَائِدَةِ الْخَبَرِ وَلَا زِمَافَ مَنَزَلَةِ الْجَاهِلِ
فَيُقْفِي إِلَيْهِ الْخَبَرَ وَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِالفَائِدَةِ كَيْفَ لَعَدَمِ جَرِّهِ عَلَى مُوجِبِ
الْعِلْمِ فَإِنَّ مَنْ لَا يَجْرِي عَلَى مُقْتَضَى عَلَيْهِ هُوَ وَالْجَاهِلُ سَوَاءٌ كَمَا تَقُولُ لِلْعَالِمِ
الشَّارِكِ لِلصَّلَاةِ الْفَلَاوَةُ وَاجِبَةٌ وَتَنْزِيلُ الْعَالِمِ بِشَيْءٍ مَنَزَلَةَ الْجَاهِلِ
بِهِ لِإِعْتِبَارَاتٍ خِطَابِيَّةٍ كَثِيرَةٍ فِي الْكَلَامِ مِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ
اشْتَرَوْهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَيَشْأَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا
يَعْلَمُونَ بَلْ تَنْزِيلُ وُجُودِ الشَّيْءِ مَنَزَلَةً عَدَمِهِ كَثِيرٌ مِنْهُ قَوْلُهُ
تَعَالَى وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ .

ترجمہ

اور کبھی اتار لیا جاتا ہے ان دونوں یعنی فائدہ النجر اور لازم فائدہ النجر کے عالم مخاطب کو جاہل کے مرتبہ میں
پس اس کی طرف خبر کو ڈالا جاتا ہے اگرچہ وہ دونوں فائدوں کا عالم ہے اس کے موجب علم پر نہ چلنے
کی وجہ سے اسلئے کہ جو شخص اپنے علم کے مقتضی پر نہیں چلتا ہے وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں جیسے توبہ نمازی عالم سے
کہے نماز فرض ہے اور عالم باشی کو جاہل باشی کے مرتبہ میں اتارنا اعتبارات خطاب کی وجہ سے کلام میں بہت ہے اسی
سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: اور یہو داتا جانتے تھے کہ جس شخص نے اسکو اختیار کیا اس کے لئے آخرت میں کوئی
حصہ نہیں ہے اور بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جان فروخت کی ہے کاش وہ اس کو جانتے بلکہ وجود
شے کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنا بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: اور اپنے نہیں پھینکا جب آپ نے پھینکا۔
مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مخاطب فائدہ النجر اور لازم فائدہ النجر دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر
چونکہ وہ اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا اسلئے منظم اسکو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسی خبر

تشریح

پیش کرتا ہے جیسا کہ جاہلوں کے سامنے پیش کی جاتی ہے کیونکہ جو شخص اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا وہ اور جاہل دونوں
برابر ہیں اور دونوں برابر اسلئے ہیں کہ علم کا ثمرہ اور علم سے مقصود بالذات عمل ہے اور عمل دونوں سے منتفی ہے لہذا
دونوں برابر ہوں گے اور جس خبر کو جاہل کے سامنے پیش کرنا درست ہوگا اس خبر کو بے عمل عالم کے سامنے بھی پیش کرنا
درست ہوگا مثلاً بے نمازی فائدہ النجر کے عالم سے آپ یوں کہیں ”الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ“ بھائی نماز فرض ہے۔ ملاحظہ فرمائیے مخاطب
ایسا آدمی ہے جو فائدہ النجر یعنی نماز کے فرض ہونے کو جانتا ہے مگر چونکہ وہ اس علم اور جاننے کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے اس
لئے اسکو ایسے مخاطب کے مرتبہ میں اتار لیا گیا جو فرضیت صلوٰۃ سے ناواقف ہے اور پھر اس کے سامنے یہ خبر پیش کی گئی
کہ نماز فرض ہے۔ یہ مثال تو اس کی ہے جبکہ فائدہ النجر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لازم فائدہ النجر
کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مثلاً حامد نے زید کو مارا اور حامد کو یہ بھی معلوم ہے کہ خالد کو بھی میرے مارنے کا
علم ہے مگر اس کے باوجود حامد خالد کی موجودگی میں زید کو مارنے کے سلسلے میں شاہد سے اس طرح سرگوشی کرتا ہے گویا

حامد، خالد سے اس کو چھپانا چاہتا ہے پس خالد نے حامد کو جو لازم فائدۃ النجر کا علم رکھتا ہے لازم فائدۃ النجر سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہا ضرورت زیداً حضور مجھے معلوم ہے کہ آپ نے زید کو مارا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں حامد کو لازم فائدۃ النجر یعنی خالد کے عالم بالجہم ہونے کا علم ہے مگر خالد نے حامد کو لازم فائدۃ النجر سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس خبر کا مخاطب کیا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر اس کو دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے خبر پیش کی جاتی ہے مثلاً عارف مومن ہے اور اس کو اپنے مومن ہونے کا بھی علم ہے اور یہ بھی علم ہے کہ واصف کو بھی میرے مومن ہونے کا علم ہے مگر عارف ایمان کے مقتضی کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس کی وجہ سے واصف، عارف کو ان دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہتا ہے اللہ کے بندے تو مومن ہے اللہ ہمارا رب ہے اور محمد ہمارے رسول ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اس کی تین صورتیں ہیں تو مصنف کا بہتان تفسیر تشبیہ کے ساتھ ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بہتان کی تفسیر مجموعہ امین کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ کبھی دونوں کے مجموعہ کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت بھی صادق آئیگا جب کہ فائدۃ النجر اور لازم فائدۃ النجر دونوں کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو اور اس وقت بھی صادق آئیگا جبکہ ان میں سے ایک کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو۔ اور جب ایسا ہے تو تفسیر تشبیہ لانے میں کوئی حرج نہیں ہے شارح نے مزید ترقی کر کے کہلے کے اعتبارات خطابیہ کی وجہ سے عالم باشی کو جاہل بانٹنے کے مرتبہ میں اتارنا کلام میں بہت زیادہ ہے خواہ وہ فائدۃ النجر کا عالم ہو خواہ لازم فائدۃ النجر کا خواہ ان دونوں کے علاوہ کا شارح کا یہ کلام مصنف کے ذکر کردہ کلام سے عام ہے اور اس پر ترقی ہے کیونکہ مصنف کے کلام میں فائدۃ النجر یا لازم فائدۃ النجر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا ہی مذکور ہے اور شارح کے اس کلام میں مطلق عالم کو لا کر یہ وہ فائدۃ النجر اور لازم فائدۃ النجر کے علاوہ کا عالم ہو) جاہل کے مرتبہ میں اتارنا مذکور ہے۔ مثلاً باری تعالیٰ نے یہود بے بہبود کے بارے میں فرمایا ہے اور یہود کو معلوم ہے کہ جس شخص نے سحری کتاب کو تورات کے بدلے میں لیا ہے اس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے اور بہت بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جانوں یعنی اپنی جانوں کے حصوں کو فروخت کیا ہے کاش ان کو اس استبدال کی برائی کا علم ہوتا ملاحظہ فرمائیے اس آیت کے شروع میں یہود کے لئے علم ثابت کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا ہے ”وَلَقَدْ عَلِمُوا“ مگر چونکہ انھوں نے اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کیا اس لئے ان کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر آخر آیت میں ان سے علم کی نفی کر دی گئی چنانچہ فرمایا ”لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ“۔ اہماصل کبھی مطلق عالم کو جاہل کے مرتبہ میں بھی اتار لیا جاتا ہے۔ شارح نے اور آگے بڑھ کر کہا کہ وجود شی کو عدم شی کے مرتبہ میں بھی بکثرت اتارا جاتا ہے خواہ وہ علم ہو یا غیر علم ہو جیسا کہ ”وَمَارِثٌ اِذْ رَمَتْ“ میں وجود رمی کو غیر رمی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے حالانکہ رمی علم نہیں ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت صورت انگریاں پھینکی تھیں تو اپنے تاثیر انہیں پھینکی تھیں بلکہ تاثیراً موثر حقیقی الشرب العزت نے پھینکی تھیں چنانچہ ارشاد ہے ”وَلَكِنَّ الشَّارِدِي“

فَيَسْبِقُنِي اِنْ اَدَا كَانَقَصْدُ الْمُخْبِرِ بِخَبْرِهِ اِفَادَةُ الْمُخَاطَبِ فَيَسْبِقُنِي اِنْ لَمْ يَصِدْر

مِنَ التَّرَكِيبِ عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ حَدَرًا عَنِ اللَّغْوِ فَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ خَالِيًا
 الذَّهْنُ مِنَ الْحُكْمِ وَالتَّرَدُّ فِيهِ أَيْ لَا يَكُونُ عَالِمًا بِقُوَّةِ النِّسْبَةِ أَوْ لَا قُوَّةَ بِهَا
 وَلَا مُتَرَدِّدًا فِي أَنَّ النِّسْبَةَ هَلْ هِيَ وَاقِعَةٌ أَمْ لَا وَهَذَا اتَّبَعَتْ مُسَادُّ مَا قِيلَ إِنَّ
 الْمُتَلَوَّعِينَ الْحُكْمَ يَسْتَلْزِمُ الْخُتُوَ عَنِ التَّرَدُّدِ فِيهِ فَالْحَاجَةُ إِلَى ذِكْرِهِ سَبِيلُ
 التَّحْقِيقِ أَنَّ الْحُكْمَ وَالتَّرَدُّدَ فِيهِ مُتَنَافِيَانِ اسْتَعْنَى عَلَى لَفْظِ الْمُبْنَى لِلْمَفْعُولِ
 عَنْ مُؤَكَّدَاتِ الْحُكْمِ لِيَتِمَّ كُنْ الْحُكْمُ فِي الْمَذْهَبِ حَيْثُ وَجِدَ لَا خَالِيًا وَإِنْ
 كَانَ الْمُخَاطَبُ مُتَرَدِّدًا فِيهِ أَيْ فِي الْحُكْمِ طَالِبًا لَهُ بِأَنْ حَضَرَ فِي ذَهْنِهِ طَرَفَا
 الْحُكْمِ وَتَحْتَاطَرَا أَنَّ الْحُكْمَ بَيْنَهُمَا وَقُوَّةُ النِّسْبَةِ أَوْ لَا قُوَّةَ بِهَا حُضَرَ أَيْ تَقْوِيَةُ
 الْحُكْمِ بِمُؤَكَّدٍ لِيُزِيلَ ذَلِكَ الْمُؤَكَّدُ شَرْدُوكَ وَيَتِمَّ كُنْ الْحُكْمُ لَكِنْ الْمَذْكَورُ
 فِي ذَلِيلِ الْأَعْمَارِ أَنَّهُ إِنَّمَا يُحْسِنُ الشَّكَّ إِذَا كَانَ لِلْمُخَاطَبِ ظَنٌّ
 فِي خِلَافِ حُكْمِكَ وَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ مُنْكَرًا لِلْحُكْمِ وَجَبَ تَوْكِيدُهُ أَيْ
 تَوْكِيدُ الْحُكْمِ بِحَسْبِ الْإِنْكَارِ أَيْ بَعْدَ رَدِّ قُوَّتِهِ وَضَعْفًا يَفْعَلُ يَجِبُ زِيَادَةُ التَّكْيِيدِ
 بِحَسْبِ إِذْ بَيَادِ الْإِنْكَارِ إِزَالَةُ لَهُ

ترجمہ

پس مناسب یہی ہے جب خبر کا مقصد اپنی خبر سے مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہے تو مناسب بات یہ ہے کہ حکم
 بقدر ضرورت ترکیب پر اکتفا کرے لغو سے بچتے ہوئے پس اگر مخاطب حکم اور تردد فی حکم سے خالی الذہن
 ہو یعنی وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا عالم نہ ہو اور نہ اس بارے میں متردد ہو کہ آیا نسبت واقع ہے یا نہیں اور اس
 سے اس کا فائدہ بھی ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی حکم سے خالی ہونے کو مستلزم لہذا تردد کو ذکر
 کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ حکم اور تردد فی حکم دونوں الگ الگ ہیں۔ استغنی جمہول کا
 صیغہ ہے مستغنی کر دیا جائے گا مؤکدات حکم سے تاکہ حکم ذہن میں پیوست ہو جائے اسلئے کہ حکم نے ذہن کو خالی پایا ہے
 اور اگر مخاطب حکم کے اندر متردد ہو حکم کا طالب ہو یاں طور کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفیں موجود ہوں
 اور اس بارے میں متغیر ہو کہ ان دونوں کے درمیان حکم وقوع نسبت ہے یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کی تقویت
 یعنی حکم کی تقویت مؤکد کے ساتھ حسن ہے تاکہ یہ مؤکد اس کے تردد کو زائل کر دے اور حکم یتمکن ہو سکے لیکن
 دلائل الامجاز میں مذکور یہ ہے کہ جب کہ مخاطب کے لئے تیرے حکم کے خلاف کا گمان ہو اور اگر مخاطب حکم کا منکر ہو
 تو بحسب الانکار حکم کی تاکید کا لانا یعنی انکار کی قوت اور ضعف کے بقدر یعنی زیادتی انکار کے مطابق تاکید کی زیادتی
 واجب ہوگی انکار کو زائل کرنے کے لئے۔

تشریح

فینبغی کا فاعل تفریع کے لئے ہے یعنی جب مخبر کا مقصد مخاطب کو حکم یا اپنے عالم بال حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہے تو لغو سے بچنے کے لئے کلام اور ترکیب میں اتنی مقدار پر اکتفا کیا جائیگا جس سے یہ مقصد حاصل ہو جائے نہ اس سے زائد ہو اور نہ کم ہو کیونکہ کلام اگر بالکل غیر مفید ہوگا تو لغو محض ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے ناقص ہوگا تو لغو کے حکم میں ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے زائد ہوگا تو لغو پر مشتمل ہوگا بہر حال لغو سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ مخبر اور مستحکم اپنے کلام میں قدر ضرورت پر اکتفا کرے اور جب یہ بات ہے تو دیکھنا پڑیگا کہ مخاطب کیسا ہے چنانچہ مخاطب اگر خالی الذہن ہے یعنی نہ اس کے ذہن میں حکم حاصل ہے اور نہ ہی وہ اس حکم میں متردد ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکدۃً حکم (ان وغیرہ) سے پاک رکھا جائیگا کیونکہ جب حکم ذہن کو خالی پائے گا تو وہ ذہن میں بغیر کسی تاکید کے پیوست ہو جائے گا اور ذہن میں اتر جائے گا۔ اور جب اس صورت میں حکم بغیر تاکید کے ذہن میں اتر سکتا ہے تو اس حکم کو مؤکد کرنا اور اس کے لئے تاکید لانا بے فائدہ اور لغو ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حکم اور تردد فی الحکم سے خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو نہ تو وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ لا وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ ہی وہ اس بارے میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے مثلاً مخاطب کو نہ تو اس بات کا علم ہے کہ زید کے لئے قیام ثابت ہے اور نہ اس کا علم ہے کہ اس کے لئے قیام ثابت نہیں ہے اور وہ ثبوت قیام اور عدم ثبوت قیام کے سلسلہ میں متردد ہے بلکہ اس کا ذہن بالکل خالی ہے تو ایسے مخاطب سے بغیر کسی تاکید کے زید قائم کہا جائے گا۔ وہہذا تبیین الخ سے شارح ایک اعتراض کو دور کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا تو تردد فی الحکم سے بھی خالی ہوگا یعنی ذہن کا حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے اور جب حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے تو حکم کو ذکر کرنے کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو اس وقت مستلزم ہوگا جبکہ حکم اور تردد فی الحکم کے درمیان تلازم ثابت ہو مالا نکہ ان دونوں کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ شارح کی تحقیق کے مطابق ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دو..... الگ الگ چیزیں ہیں اور جب ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دونوں الگ الگ ہیں تو ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو کیسے مستلزم ہوگا اور جب ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو مستلزم نہیں ہے تو حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کا ذکر کرنا بالکل درست ہے رہی یہ بات کہ ان دونوں کے درمیان منافات کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے حکم کی تفسیر وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کے علم سے کی ہے اور وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کا علم وہی ہے جس کو تصدیق اور اذعان کہا جاتا ہے پس حکم سے مراد تصدیق اور اذعان ہوا اور اذعان اور تردد دو الگ الگ چیزیں ہیں اور ان کے درمیان منافات ہے کیونکہ اذعان کی صورت میں تردد نہیں ہوتا اور تردد کی صورت میں اذعان نہیں ہوتا۔ بہر حال حکم یعنی اذعان اور تصدیق سے خالی ہونا جو کہ تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم نہیں ہے اسلئے مصنف نے حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کیلئے الحاصل اگر مخاطب کا ذہن حکم اور تردد فی الحکم دونوں سے خالی ہو تو اس کے سامنے جو کلام پیش کیا جائیگا وہ مؤکدات سے مستغنی ہوگا اور اگر مخاطب حکم یعنی وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت میں متردد ہے اور زبان حال یا زبان قال سے اس کے علم

یعنی تصدیق اور اذعان کا طالب ہے اس طور پر کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفیں یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ تو حاصل ہو گئے، لیکن وہ اس بارے میں متحیر ہے کہ ان دونوں کے درمیان وقوع نسبت کا حکم ہے یا لا وقوع نسبت کا تو ایسی صورت میں مخاطب کے تردد کو زائل کرنے کے لئے اور اس حکم کو اس کے ذہن میں اتارنے کے لئے اس حکم کو کسی حرف تاکید کے ذریعہ مؤکد کرنا واجب تو نہیں ہے البتہ بہتر ہے۔ شراح کہتے ہیں کہ دلائل الامحاز میں اس کے برخلاف مذکور ہے اسلئے کہ دلائل الامحاز میں یہ ہے کہ تاکید کا لانا اس وقت مستحسن ہے جبکہ مخاطب کو مستحکم اور مضبوطی کے حکم کے خلاف کا ظن ہو مثلاً مستحکم زید کے لئے قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو عدم ثبوت قیام کا ظن ہے یا مستحکم زید سے قیام کی نفی کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو ثبوت قیام کا ظن ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکد کرنا مستحسن ہوگا اور رہا متردد یعنی جس کے نزدیک دونوں جانب برابر ہیں تو اس کے لئے تاکید کا لانا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ خالی الذہن کے لئے ناجائز ہے اور مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متردد کے لئے تاکید کا لانا جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن ہے۔ بعض لوگوں نے ان دونوں اقوال کو جمع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شیخ عبدالقادر نے دلائل الامحاز میں جو یہ کہا ہے کہ تاکید کے مستحسن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مخاطب کو مستحکم کے حکم کے خلاف کا ظن ہو تو یہ اس وقت ہے جبکہ مستحکم اپنے کلام کو ان کے ساتھ مؤکد کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اگر ان کے علاوہ سے کلام کو مؤکد کرنے کا ارادہ ہو تو پھر یہ شرط نہیں ہے بلکہ اس کلام کا مخاطب ہونے کے لئے مخاطب کا متردد ہونا بھی کافی ہے اور یہ ہی مصنف کے کلام کا منشا ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے لیکن یہ جمع کرنا مردود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے کہا ہے انہم مفرقون اور یہ ان کے ساتھ مؤکد ہے حالانکہ نوح ؑ کو اپنی قوم کے غرق نہ ہونے کا ظن نہیں تھا بلکہ نوح اس بارے میں متردد تھے۔ مناسب بات یہی ہے کہ شیخ کا کلام اور مصنف کا کلام دونوں الگ الگ ہیں اور مخاطب حکم کا منکر ہے تو ایسی صورت میں بحسب الانکار حکم کو مؤکد کرنا واجب ہوگا جس درجہ کا انکار ہوگا اسی درجہ کی تاکید لانی جائے گی انکار اگر قوی ہوگا تو مؤکدات زیادہ لائے جائیں گے اور اگر انکار ضعیف ہوگا تو مؤکدات کم لائے جائیں گے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت وان کان متردداً فیر طالباً میں منعیت استعمال ہے۔ استعمال یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں اس لفظ سے ایک اور اسکی طرف جو ضمیر راجع ہو اس سے دوسرے مراد ہوں یا اس لفظ کی طرف دو ضمیریں راجع ہوں ایک ضمیر سے ایک معنی مراد ہوں اور دوسری سے دوسرے معنی مراد ہوں یہاں یہی صورت ہے کیونکہ زیر کی ضمیر سے تو حکم (وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت) مراد ہے اور ان کی ضمیر سے وقوع یا لا وقوع کا ظم اور اذعان مراد ہے۔ غامد نے اسی صفت کو سامنے رکھ کر اس عبارت کی تشریح کی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى جَاءَ بِكَ مِنَ الْمَرْءِ نَجَسٌ
أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ أَهْلِ انْطَاكِيَّةَ إِذْ كَذَّبُوا فِي الْمَرْةِ الْأُولَىٰ إِنَّا أَنَا لَنُكَلِّمُ الْمُرْسَلِينَ
مُؤَكَّدَاتُ بَيِّنَاتٍ وَرَأْسِيَّةِ الْجُمْلَةِ وَفِي الْمَرْةِ الثَّانِيَةِ رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا لَنُكَلِّمُ الْمُرْسَلِينَ

مُؤَكَّدًا يَا نَقَسْمَ وَإِنَّ وَاللَّامِ وَاسْمِيَةِ الْجُمْلَةِ لِمُبَالَغَةِ الْمُخَاطَبِينَ فِي الْإِنْكَارِ
حَيْثُ قَالُوا مَا آتَيْتُمْ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا أُنْزِلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ إِلَّا
تَكْذِبُونَ وَقَوْلُهُ إِذْ كَذَبُوا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ تَكْذِيبَ الْاِثْنَيْنِ تَكْذِيبُ
الثَّلَاثَةِ وَالْاِثْنَانِ تَكْذِيبُ أَوْ لَا إِشْنَانِ

ترجمہ

جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ جبکہ حضرت عیسیٰ نے ان کو اہل انطاکیہ کی طرف بھیجا جب انکو پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا، بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں اِنّ اور جلد اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے اور دوسری مرتبہ میں ہمارا رب جانتا ہے بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں قسم، اِنّ، لام اور جلد اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے کیونکہ مخاطبین نے انکار میں مبالغہ کیا ہے اسلئے کہ انھوں نے کہا ہے، "نہیں ہو تم مگر ہماری طرح انسان" رحمن نے کوئی چیز نہیں اتاری، نہیں ہو تم مگر جھوٹ بولتے ہو۔ اور مصنف کا قول اِذْ كَذَبُوا اس بات پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب تین کی تکذیب ہے ورنہ پہلی مرتبہ دہی مکذّب تھے۔

تشریح

مصنف نے قسم اول اور ثانی کی مثالوں کو ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کیا ہے اور قسم ثالث کی مثال ذکر فرمائی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اہل انطاکیہ کی طرف اولاً بَوَلَّسْ اور یحییٰ دو آدمیوں کو بھیجا۔ جب انھوں نے ان کے سامنے پیغام حق پیش کیا اور اللہ کی کتاب انجیل ان کے سامنے پیش کی تو اہل انطاکیہ نے ان کی تکذیب کی اور ان کی بات کا انکار کیا پس ان کے انکار کو رد کرتے ہوئے قاصدوں نے اِنّ اور جلد اسمیہ کے ساتھ مؤکد کر کے کہا اَنَا الْيَكْمُ مَرْسَلُونَ۔ پھر ان دونوں فرگوں کی تقویت کے لئے دوسری مرتبہ شمعون کو بھی ان کے ساتھ بھیجا اس مرتبہ اہل انطاکیہ نے اور شدت سے انکار کیا چنانچہ اہل انطاکیہ نے کہا تمہاری حیثیت کیا ہے تم بھی ہماری طرح انسان ہو۔ رحمن نے کوئی چیز نہیں اتاری، تم تو جھوٹ ہی بولتے ہو۔ پس اس مرتبہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں نے قسم، اِنّ، لام اور جلد اسمیہ چار تاکیدات کے ساتھ مؤکد کر کے "رَبَّنَا يَعْلَمُ اَنَا الْيَكْمُ مَرْسَلُونَ" کہا۔ رَبَّنَا يَعْلَمُ لفظاً تو قسم نہیں ہے لیکن مکث قسم ہے کیونکہ اس کا مطلب ہے ہم اپنے رب کے علم کی قسم کھاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس جگہ انکار تو تین ہیں (۱) مَا آتَيْتُمْ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا (۲) مَا أُنْزِلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ۔ لیکن جو کلام ان کے سامنے پیش کیا گیا ہے اس میں تاکیدات چار ہیں۔ حالانکہ تاکید بقدر انکار ہوتی ہے پس مناسب یہ تھا کہ جب انکار تین ہیں تو تاکید بھی تین ہوتیں۔ جواب۔ تاکید کا قوت اور ضعف میں بقدر انکار ہونا ضروری ہے عدد میں بقدر انکار ہونا ضروری نہیں۔ پس یہ انکارات ثلاثہ جو اہل انطاکیہ کی طرف سے واقع میں قوت میں تاکید است۔ اربعہ کے برابر ہیں۔ اور یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہاں انکار بھی چار ہیں تین تو دہی جو اوپر مذکور ہوئے

اور ااتم اور ان ااتم دونوں مصرانکار رابع کے مرتبہ میں ہے۔ وقوعہ اذکذبوا بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب پہلی مرتبہ قاصد دو تھے تو مصنف نے ان دو کے لئے کذتوا بصیغہ جمع کیوں ذکر کیا ہے کذباً تشنیہ کا صیغہ کیوں ذکر نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری مرتبہ شمعون یعنی تیسرے قاصد نے اہل انطاکیہ کے سامنے وہی چیز پیش کی جو اس سے پہلے دو قاصد پیش کر چکے تھے۔ پس اہل انطاکیہ کا ان دو کی تکذیب کرنا تیسرے کی بھی تکذیب کرنا ہے اور جب ایسا ہے تو گویا انھوں نے پہلی مرتبہ بھی تین کی تکذیب کی ہے اور جب تین کی تکذیب کی ہے تو مصنف کا کذبوا جمع کا صیغہ ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ مصنف کا قول کذبوا بصیغہ جمع اس پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب کرنا درحقیقت تین کی تکذیب کرنا ہے۔

وَيَمْنِي الضَّرْبُ الْأَوَّلُ اِمْتِدَادِيًّا وَ الشَّارِي طَلَبِيًّا وَ الثَّالِثُ اِنْكَارِيًّا وَيَمْنِي
اِخْرَاجُ الْكَلَامِ عَلَيْهَا اِنِّي عَلَى الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ وَ هِيَ الْمُخْلُوعُ عَنِ التَّائِيدِ
فِي الْأَوَّلِ وَ التَّقْوِيَّةُ بِمُؤَكِّدِ اِسْتِعْسَاسَاتِي فِي الشَّارِي وَ وَجُوبُ التَّائِيدِ بِحَسَبِ
الْاِنْكَارِ فِي الثَّالِثِ اِخْرَاجًا عَلَى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ وَ هُوَ اَخَصُّ مُطْلَقًا مِنْ مُقْتَضَى
الْحَالِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ مُقْتَضَى ظَاهِرِ الْحَالِ فَكُلُّ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مُقْتَضَى الْحَالِ مِنْ
غَيْرِ عَكْسٍ كَمَا فِي صُورَةِ اِخْرَاجِ الْكَلَامِ عَلَى اِخْلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فَيَأْتِي بَيَّكُونُ
عَلَى مُقْتَضَى الْحَالِ وَ لَا يَكُونُ عَلَى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ

ترجمہ اور قسم اول کا نام ابتدائی رکھا جاتا ہے اور ثانی کا طلبی اور ثالث کا انکاری۔ اور نام رکھا جاتا ہے کلام کو وجوہ مذکورہ پر استعمال کرنے کا اور وہ اول میں تاکید سے خالی ہونا ہے اور ثانی میں استماتاً مؤکد کیساتھ تقویت دینا ہے اور ثالث میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا ہے مقتضی ظاہر استعمال کرتے ہوئے اور مقتضی ظاہر مقتضی حال سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی میں مقتضی ظاہر حال پس ہر مقتضی ظاہر مقتضی حال ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ خلاف مقتضی ظاہر کلام کرنے کی صورت میں ہے اسلئے کہ یہ مقتضی حال پر ہوگا اور مقتضی ظاہر پر نہیں ہوگا۔

تشریح مصنف نے سابق میں کلام کے تین طریقے بیان کئے ہیں (۱) مخاطب کے خالی الذہن ہونے کی صورت میں بغیر تاکید کے کلام کرنا (۲) مخاطب کے متردد اور طالب حکم ہونے کی صورت میں تاکید کا مستحسن اور بہتر ہونا (۳) مخاطب کے منکر حکم ہونے کی صورت میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا۔ مصنف کہتے ہیں کہ انیس پہلے طریقہ پر کلام کرنا نام ابتدائی ہے اور دوسرے طریقہ پر کلام کرنا نام طلبی ہے اور تیسرے طریقہ پر کلام کرنا نام انکاری ہے اور کلام ابتدائی اسلئے ہے کہ اس کلام سے پہلے مخاطب کی طرف سے نہ تو طلب پائی گئی اور نہ ہی انکار پایا گیا بلکہ بغیر ان باتوں کے مخاطب کے سامنے ابتداء کلام پیش کیا گیا ہے۔ اور ثانی کا نام طلبی اس لئے ہے کہ مخاطب اس صورت میں طالب حکم ہوتا ہے۔ اور

ثالث کا نام انکاری اس لئے ہے کہ اس صورت میں مخاطب منکر حکم ہوتا ہے۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تین طریقوں پر کلام کرنے کو مقتضی ظاہر ہر کلام کرنا کہا جاتا ہے یعنی مذکورہ تین طریقوں میں سے اگر کسی طریقہ پر کلام کیا گیا تو وہ کلام مقتضی ظاہر کے مطابق ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مقتضی ظاہر اور مقتضی حال کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی مقتضی ظاہر خاص مطلق ہے اور مقتضی حال عام مطلق ہے۔ اس طور پر کہ حال تو وہ امر ہے جو کلام کو کسی بھی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو وہ امر داعی خواہ واقع میں ثابت ہو خواہ اس کا ثبوت واقع میں نہ ہو بلکہ مستحکم کے نزدیک ہو اور ظاہر حال وہ امر ہے جو کلام کو کسی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو اس شرط کے ساتھ کہ وہ امر داعی واقع میں ثابت ہو۔ حاصل یہ کہ مال کے تحت دو فرد ہیں (۱) ظاہر (۲) خفی۔ پس ظاہر تو وہ ہے جو نفس الامر اور واقع میں ثابت ہو اور خفی وہ ہے جو مستحکم کے نزدیک ثابت ہو واقع میں ثابت نہ ہو۔ اور جب حال کے تحت دو فرد ہیں تو حال عام ہوگا اور ظاہر یعنی ظاہر حال خاص ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ مقتضی ظاہر، مقتضی حال سے خاص ہے کیونکہ مقتضی ظاہر کے معنی ہیں مقتضی ظاہر حال یعنی وہ مقتضی حال جو ظاہر ہے خفی نہیں ہے۔ الحاصل مقتضی ظاہر خاص ہے اور مقتضی حال عام ہے لہذا ہر مقتضی ظاہر مقتضی حال ہوگا لیکن ہر مقتضی حال کا مقتضی ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ کلام مقتضی حال کے مطابق تو ہوگا لیکن مقتضی ظاہر کے مطابق نہیں ہوگا اور جب ایسا ہوگا تو مقتضی حال کا مقتضی ظاہر کے بغیر پایا جاتا ثابت ہو جائے گا۔

وَكثيرًا مَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ عَلَىٰ خِلَافِهِ أَيْ خِلَافَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فَيَجْعَلُ غَيْرَ السَّائِلِ
كَالسَّائِلِ إِذَا قَدِمَ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى غَيْرِ السَّائِلِ مَا يَلُوحُ أَيْ مَا يُشِيرُ لَهُ
أَيْ لِيُخْبِرَ السَّائِلَ بِالْخَبَرِ فَيُسْتَشِيرُ غَيْرَ السَّائِلِ لَهُ أَيْ لِلْخَبَرِ يَنْظُرُ
إِلَيْهِ يُقَالُ اسْتَشَرْتُ الشَّيْءَ إِذَا رَفَعْتَهُ سَأَلَهُ يُنْظَرُ إِلَيْهِ وَيَبْسُطُ كَفَّهُ نَوْنُ
الْحَاجِبِ كَالْمُسْتَظَلِّ مِنَ الشَّمْسِ اسْتَشْرَافَ الظَّالِبِ الْمُرْدَّدُ نَحْوُ وَلَا تَخْطُبْنِي
فِي الذِّينِ ظَلَمُوا أَيْ لَا تَدْعُنِي يَا نَوْسُ فِي شَأْنِ قَوْمِكَ وَلَا سَتِدْنَ قَائِمَ الْعَذَابِ
عَنْهُمْ بِشَفَاعَتِكَ فَهَذَا الْكَلَامُ يَلُوحُ بِالْخَبَرِ تَلَوْنِي وَأُبَشِّرُ بِأَنَّهُ قَدْ حَقَّ عَلَيْهِمُ
الْعَذَابُ فَصَارَ الْعَامُّ مَقَامًا أَنْ يَتَرَدَّدَ الْمُحَاطَبُ فِي أَنَّهُمْ هَلْ صَارُوا مُحْكَمًا
عَلَيْهِمْ بِالْأَعْرَاقِ أَمْ لَا فَقِيلَ إِنَّهُمْ مُعْرِفُونَ مُؤَكَّدًا أَيْ هُمْ مُحْكَمُونَ عَلَيْهِمْ بِالْأَعْرَاقِ

ترجمہ

اور بسا اوقات کلام خلاف مقتضی ظاہر لایا جاتا ہے چنانچہ غیر سائل کو سائل کے مانند قرار دیا جاتا ہے جبکہ غیر سائل کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جو غیر سائل کے لئے جنس خبر کی طرف مشیر ہو پس غیر سائل خبر کا انتظار کرنے لگے یعنی اسکو دیکھنے لگے استشرق اشئی اسوقت بولا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر

اسکو دیکھے اور بھوں پر اپنا ہاتھ پھیلا دے جیسا کہ آفتاب کی شعاعوں سے سایہ حاصل کرنے والا طالب متردد کے انتظار کی طرح۔ جیسے آپ مجھ سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں یعنی اسے نوح آپ اپنی قوم کے بارے میں اور ان سے عذاب دور کرنے کے بارے میں اپنی سفارش کے ساتھ مجھ کو نہ پکاریں پس یہ کلام خبر کی طرف مقررے اشارہ کر رہا ہے اور یہ بتلا رہا ہے کہ ان پر عذاب ثابت ہو چکا ہے پس یہ مقام مخاطب کے لئے اس بارے میں محل تردد ہو گیا کہ کیا ان لوگوں پر عرق ہونے کا حکم ہو گیا یا نہیں پس کہا گیا انہم مغرورون تاکید کے ساتھ یعنی ان پر عرق کرنا حکم کر دیا گیا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کلام کبھی مقفی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مثلاً ایک شخص غیر سائل اور خالی الذہن ہے **تشریح** اور اس کا غیر سائل اور خالی الذہن ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن اس کو کسی نکتے کی وجہ سے سائل یعنی متردد فی الحکم اور طالب حکم کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے کلام مؤکد پیش کیا گیا کیونکہ مخاطب کا متردد اور طالب ہونا اسی کا مقفی ہے۔ پس یہ کلام مؤکد مقفی حال کے تو مطابق ہوگا۔ اسلئے کہ تاکید حال یعنی اس سوال کا مقفی ہے جس کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے لیکن مقفی ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ ظاہر در حقیقت غیر سوال ہے اور جب ظاہر غیر سوال ہے تو ظاہر یعنی غیر سوال کا تقاضہ یہ ہے کہ کلام غیر مؤکد لایا جائے مگر چونکہ غیر سوال کو سوال کے مرتبہ میں اتار کر کلام مؤکد لایا گیا ہے اسلئے یہ کلام مؤکد مقفی ظاہر کے خلاف ہوگا اگرچہ مقفی حل کے مطابق ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ اگر غیر سائل اور غیر متردد مخاطب کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا۔ جو کسی خبر کی طرف اشارہ کرتا ہو اور پھر وہ غیر سائل اس خبر کا اس طرح انتظار کرنے لگا ہو گویا اس کا طالب ہے تو اب اس غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ سائل اور متردد کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی کلام مؤکد مثلاً باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے کہا ولا تخاطبني في الذين ظلموا ظالموں کے بارے میں آپ مجھ سے بات نہ کرنا یہاں مطلق بات کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ان سے عذاب دور کرنے کے لئے سفارش نہ کرنا یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ نوح کی قوم پر کوئی عذاب آنے والا ہے اور پھر فرمایا واصنع الفلک باعیننا ہماری نگرانی میں کشتی بناؤ۔ یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ وہ عذاب پانی میں ڈبوئے کی صورت میں واقع ہوگا۔ ان دونوں باتوں کو سن کر حضرت نوح کے دل میں یہ تردد ہوا کہ کیا میری قوم کو عرق کرنے کا حکم کر دیا گیا ہے یا نہیں۔ پس حضرت نوح جو غیر سائل تھے ان کو سائل اور متردد کے مرتبہ میں اتار کر باری تعالیٰ نے ان کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے انہم مغرورون بے شک ان کو عرق کر دینا مقدر کر دیا گیا ہے۔

(فوائد) شارح نے استشراف کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استشراف کے معنی صرف دیکھنے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے تین باتیں ضروری ہیں (۱) سراٹھانا (۲) دیکھنا (۳) بھوں پر ہاتھ رکھنا۔ یعنی استشراف کے معنی ہیں سراٹھا کر بھوں پر پھیل پھیلا کر اس طرح دیکھنا جیسے آفتاب کی شعاعوں سے بچتے ہوئے دیکھتا ہے۔

وَيَجْعَلُ غَيْرَ الْمُنْكَرِ كَالْمُنْكَرِ إِذَا لَاحَ أَيْ ظَهَرَ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى غَيْرِ الْمُنْكَرِ شَيْءٌ مِنْ
أَمَارَاتِ الْأَشْكَارِ فَهُوَ قَوْلُ حَجَلِ بْنِ نَضْلَةَ **شَعْرٌ** حَبَاءٌ شَقِيقٌ اِسْمُ رَجُلٍ عَاصِيًا
وَحَمْدُهُ : أَيْ وَاضْعًا عَلَى الْعَرَضِ فَهُوَ لَا يُنْكَرُ أَنْ فِي بَنِي عَمِيهِ رِمَاحًا لَكِنْ حَمْدُهُ
وَاضْعًا لِلرَّمْحِ عَلَى الْعَرَضِ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ وَتَهَيُّؤُ أَمَارَةٍ أَنَّهُ يَعْتَقِدُ أَنْ لَا
رُحْ فِيهِمْ بَلْ كُلُّهُمْ عَزَلٌ لَا سَلَاحَ مَعَهُمْ فَانْزِلْ مَثَلَةَ الْمُنْكَرِ وَخُوطِبَ خُطَابُ
الْتِفَاتِ بِقَوْلِهِ إِنَّ بَنِي عَمِيكَ فِيهِمْ رِمَاحٌ : مُؤَكَّدًا بِإِنَّ وَفِي الْبَيْتِ عَلَى مَا
أَشَارَ إِلَيْهِ الْأَمَامُ الْمَرْذُوقِيُّ هُكْمُهُ وَاسْتِهْزَاءٌ كَأَنَّهُ يَرْمِيهِ بِأَنَّهُ مِنْ
الضَّعِيفِ وَالْحَبْنِ بِحَيْثُ لَوْ عَلِمَ أَنَّ فِيهِمْ رِمَاحًا لَمَّا التَفَتَ لِفَتْحِ الْكِفَاحِ وَلَمْ
تَقْوِ يَدَهُ عَلَى حَمْلِ الرِّمَاحِ عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِ شَعْرٌ فَقُلْتُ لِمُحَرِّزٍ لَمَّا التَقَيْنَا :
تَنَكَّبُ وَلَا يُقْطِرُ لَكَ الرِّحَامُ : يَرْمِيهِ بِأَنَّهُ لَمْ يُبَا شَرِ الشَّدَائِدِ وَلَمْ
يَذْ فَنَعَ إِلَى مَضَافِقِ الْمَجَامِعِ كَأَنَّهُ يُخَافُ عَلَيْهِ أَنْ يَدَاسَ بِالْفَوَاقِمِ كَمَا
يُخَافُ عَلَى الصَّبِيَّانِ وَالنِّسَاءِ لِقِلَّةِ عَنَائِهِ وَضَعِيفِ بَنَائِهِ.

ترجمہ

اور غیر منکر کو منکر کے مانند کر دیا جاتا ہے جب اس پر یعنی غیر منکر پر انکار کی کچھ علامات ظاہر ہوں جیسے حجل
بن نضلہ کا قول شعر شقیق آیا، ایک آدمی کا نام ہے اپنا نیزہ مڑا رکھے ہوئے یعنی عرض پر رکھے ہوئے
پس وہ اس بات کا منکر نہیں ہے کہ اس کے چھاراد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں لیکن اس کا نیزہ کو جانب عرض میں
رکھ کر ملاتفات اور بلاتاری کے آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ ان کے پاس نیزے نہیں ہیں
بلکہ سب نہتے ہیں ان کے پاس ہتھیار نہیں ہیں اسلئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس سے بطریق التفات
خطاب کیا گیا۔ بیشک تیرے چھاراد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں ان کے ساتھ ہو کر ہے اور شعر میں امام مرزوقی
کے ایام کے مطابق مذاق اور ٹھٹھا ہے گویا شاعر اس کو طعن کر رہا ہے کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اگر اسے معلوم
ہو جائے کہ ان کے پاس نیزے ہیں تو لڑائی کی طرف التفات نہ کرے اور اس کا ہاتھ نیزے اٹھانے پر بھی قادر نہ ہو
شاعر کے قول کے طریقہ پر میں نے بوقت مذہمیت محرز سے کہا: ہٹ جا بھیڑ تجھے کچل نہ دے شاعر اس کو طعن کر رہا ہے
کہ اس نے سختیاں نہیں جھیلیں اور مصائب جنگ میں مبتلا نہیں ہوا۔ گویا اس پر یہ خوف ہے کہ بیرون سے روندنا جائے
جیسا کہ بچوں اور عورتوں پر نازک اندامی اور کمزوری کی وجہ سے خوف کیا جاتا ہے۔

تشریح

مصنف نے گذشتہ عبارت میں مقفی ظاہر کے خلاف کی وہ صورت بیان فرمائی ہے جہاں تاکید کا
لانا مستحسن ہے واجب نہیں ہے اور اب وہ صورت بیان فرما رہے ہیں جہاں تاکید کا لانا واجب ہے
چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص حقیقتہً غیر منکر ہو لیکن اس پر کچھ علامات انکار ظاہر ہوں تو اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا

مانے گا اور اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائیگا جیسا کہ منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس شخص کا حقیقہ غیر منکر ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر موکد کلام پیش کیا جائے لیکن جب علامات انکار کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اسکو منکر کے درجہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے کلام موکد کا پیش کرنا واجب ہو گیا اور یہ بات اظہارِ نفس ہے کہ یہ کلام موکد مقتضی ظاہر کے خلاف ہے اس کی مثال محل بن فضلہ کا یہ شعر ہے ہ جار شقیق عارضا رحمہ ان بنی مکہ ہم راح شقیق ایک آدمی کا نام ہے۔ عرضا نیزہ رکھنا یہ ہے کہ دشمن کی جانب نیزے کی نوک نہ ہو بلکہ اس کا عرض دشمن کی جانب ہو اور یہ اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ صاحب نیزہ دشمن سے بے خوف ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ دشمن کے پاس ہتھیار نہیں ہیں پس شقیق اپنے چچا زاد بھائیوں کے پاس ہتھیار اور نیزے ہونے کا حقیقہ منکر نہیں ہے بلکہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار اور نیزے ہیں لیکن اس کا اس ہیئت پر آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے چچا زاد بھائیوں کو ہتھیار اور خالی ہاتھ سمجھتا ہے اور وہ ان کے پاس ہتھیار ہونے کا منکر ہے لہذا اس علامات انکار کی وجہ سے شقیق غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے بطریق النقات ان بنی مکہ کلام موکد پیش کیا گیا بے شک تیرے چچا زاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں دیکھیے شقیق کے حقیقہ غیر منکر ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کے سامنے غیر موکد کلام پیش کیا جاتا لیکن اس کی طرف سے چونکہ علامات انکار ظاہر ہو گئی ہے اسلئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر اس کے سامنے کلام موکد پیش کیا گیا۔ صاحب مختصر علامہ تقی زانی رو فرماتے ہیں کہ شاعر نے اس شعر میں شقیق کا مذاق اڑایا ہے اس طور پر کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اس نے اپنے چچا زاد بھائیوں کی طرف اس لئے رخ کر لیا ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار نہیں ہیں ورنہ اگر اس کو یہ معلوم ہو جاتا کہ ان کے پاس بھی ہتھیار ہیں تو یہ ادھر کا رخ نہ کرتا اور اسکو نیزہ اٹھانے کی ہمت نہ ہوتی۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابو ثامرہ بن عمار بن انصاری نے بنو فہر کے ایک شخص محرز کا مذاق اڑایا ہے چنانچہ ابو ثامرہ نے کہا کہ میں نے جنگ کے وقت محرز سے کہا ایک طرف ہٹ جا تجھ کو از دام کھل نہ ڈالے گویا شاعر نے یوں کہا جناب آپ آزمودہ کار نہیں ہیں سرد گرم کو برداشت کئے ہوئے نہیں ہیں آپ مصائب جنگ دیکھے ہوئے نہیں ہیں اس لئے آپ کھر تشریف لے جائیں ورنہ ہمیں ڈر ہے کہ بچوں اور عورتوں کی طرح آپ کو بھی روند نہ دیا جائے۔

نہ خنجر اٹھیکانہ تلوار تم سے ۛ یہ بازو میرے آزمائے ہوئے ہیں

وَيَجْعَلُ الْمُنْكَرَ كَعَبْرٍ لِّلْمُنْكَرِ إِذَا كَانَ مَعَهُ أَيْ مَعَ الْمُنْكَرِ مَا إِنَّ تَأْمَلَهُ أَيْ
شَيْءٌ مِنَ الدَّلَائِلِ وَالشَّوَاهِدِ إِنَّ تَأْمَلِ الْمُنْكَرَ ذَلِكَ الشَّيْءُ إِنْ تَدَعِ
عَنْ انْكَارِهِ وَمَعْنَى كَوْنِهِ مَعَهُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لَهُ مُشَاهَدًا عِنْدَهُ
كَمَا تَقُولُ لِمُنْكَرِ الْإِسْلَامِ أَلَا سَلَامٌ حَقٌّ مِنْ غَيْرِ تَأْكِيدٍ لَّأَنَّ مَعَ ذَلِكَ
الْمُنْكَرِ دَلَائِلُ ذَالِكُ عَلَى حَقِّقَةِ الْإِسْلَامِ وَتَبَيُّلِ مَعْنَى كَوْنِهِ مَعَهُ

أَنْ يَكُونُ مَوْجُودًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ مَجْرَدَ وُجُودِهِ لَا يَكْفِي
فِي الْأَمْرِ شَدَائِعَ مَا لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا عِنْدَكَ وَقِيلَ مَعْنَى مَا إِنْ تَأَمَّلْتَ شَيْئًا
مِنَ الْعَقْلِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْمُنَاسِبَ حِينَئِذٍ أَنْ يُعَالَ مَا إِنْ تَأَمَّلْتَ بِهِ
لَا نَتَّهَ لَا يَتَأَمَّلُ الْعَقْلُ بَلْ يَتَأَمَّلُ بِهِ

ترجمہ

اور منکر کو غیر منکر کے مانند کر دیا جاتا ہے جبکہ اس منکر کے پاس کچھ ایسے دلائل و ثوابد ہوں کہ اگر وہ منکر
ان میں غور کرے تو وہ اپنے انکار سے باز آجائے اور منکر کے پاس دلیل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ دلیل
اسکو معلوم ہو اور اس کے پاس مشاہد ہو جیسا کہ تو منکر اسلام سے کہے الاسلام حق بغیر تاکید کے اسلئے کہ اس
منکر کے پاس ایسی دلیل ہے جو اسلام کی حقانیت پر دلالت کرنے والی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے پاس دلیل
ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ دلیل نفس الامر میں موجود ہو اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ دلیل کا محض نفس الامر میں موجود
ہونا باز رہنے کے لئے کافی نہیں ہے جب تک کہ وہ اس کے پاس حاصل نہ ہو اور کہا گیا ہے کہ ما ان تأملہ کے معنی ہیں:
شی من العقل (یعنی اگر اس کے پاس عقل ہو جس میں وہ غور کرے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اس وقت یہ کہنا مناسب ہے
ما ان تأمل بہ کیونکہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے
ایسا کلام پیش کیا جائے جیسا کہ غیر منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی منکر کے انکار کا تقاضہ یہ ہے
کہ اس کے سامنے مؤید کلام پیش کیا جائے لیکن جب اسکو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے مقتضی ظاہر کے
خلاف کلام غیر مؤید پیش کیا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں کب اتارا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ
جب منکر کے پاس ایسے دلائل و ثوابد موجود ہوں کہ اگر منکر ان میں غور کرے تو وہ اپنے انکار سے باز آجائے لہذا
جب دلائل و ثوابد میں غور کرنے سے منکر کا انکار زائل ہو جائے گا تو وہ منکر غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔ اذّا
کان مع ما میں ماسے مراد دلائل و ثوابد ہیں اور معہ کی فیمیر منکر کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس
دلائل و ثوابد ہوں کہ وہ اگر ان میں غور کرے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ منکر کے پاس دلائل و ثوابد
ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منکر کو وہ دلائل معلوم ہوں اور وہ ثوابد اسکو مشاہد ہوں مثلاً آپ منکر اسلام سے الاسلام حق
بغیر تاکید کہیں کیونکہ منکر اسلام کو ا مجاز قرآن وغیرہ ایسے دلائل معلوم ہیں جو اسلام کے حق ہونے پر دلالت کرتے ہیں بعض
لوگوں نے کہا ہے کہ منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دلائل اسکو معلوم ہوں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے
کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اگرچہ اسکو معلوم نہ ہوں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اگر دلائل
نفس الامر میں موجود ہوں اور منکر کو معلوم اور مشاہد نہ ہو تو وہ اسکو انکار سے باز رکھنے میں کافی نہیں ہوں گے اسلئے کہ
دلائل و ثوابد کا موجود ہونا انکار سے باز نہیں رکھتا ہے بلکہ ان میں غور و منکر کرنے کے بعد منکر انکار سے باز آ سکتا ہے

اور غور و فکر اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ اسکو دلائل و ثبوت معلوم ہوں الحاصل منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب ان کا نفس الامر میں موجود ہونا نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ما ان تاملہ میں مآ سے مراد دلائل و ثبوت نہیں ہیں بلکہ مآ سے مراد عقل ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس عقل ہو کہ اگر وہ عقل میں غور کرے تو اپنے انکار سے باز آجائے شارح کہتے ہیں کہ یہ قول بھی محل نظر ہے کیونکہ اگر مآ سے مراد عقل ہوتی تو مصنف ما ان تاملہ نہ کہتا بلکہ ما ان تامل بہ کہتا اسلئے کہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

ثُمَّ لَا رَيْبَ فِيهِ ظَاهِرُهُ هَذَا الْكَلَامُ إِنَّهُ مِثَالٌ لِّجَعْلِ مُنْكَرِ الْمُحْكَمِ كَعَبْرَةٍ وَتَرْكِ الشَّكِّ لِدَلَالَتِهِ وَبَيَانُهُ أَنَّ مَعْنَى الْكَارِبِ فِيهِ لَيْسَ الْقُرْآنُ بِمَقْلُوبَةٍ لِلرَّيْبِ وَلَا يَتَّبِعُ أَنْ يَرْتَابَ فِيهِ وَهَذَا الْمُحْكَمُ مِمَّا يُشْكِرُ لَا كَثِيرٌ مِنَ الْمُخَاطَبِينَ لَكِنْ نَزَلَ انْكَارُهُمْ مَثْرَةً عَدَمِهِ لِمَا مَعَهُمْ مِنَ الدَّلَائِلِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ وَمَا يَتَّبِعُ أَنْ يَرْتَابَ فِيهِ وَالْأَحْسَنُ أَنْ يُقَالُ إِنَّهُ نَظِيرٌ لِتَنْزِيلِ وَجُودِ الشَّيْءِ مَثْرَةً عَدَمِهِ بِسَاءٍ عَلَى وَجُودِ مَا يُزِيلُهُ فَإِنَّهُ نَزَلَ رَيْبُ الْمُتَرَاتِبِينَ مَثْرَةً عَدَمِهِ تَعْوِيلًا عَلَى مَا يُزِيلُهُ حَتَّى نَقِيَ الرَّيْبَ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِغْرَاقِ كَمَا نَزَلَ الْإِنْكَارُ مَثْرَةً عَدَمِهِ لِدَلَالَتِهِ حَتَّى نَضَحَ تَرْكُ التَّكْيِيدِ

ترجمہ

جیسے لاریب فیہ اس کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ منکر حکم کو غیر منکر حکم قرار دینے کی مثال ہے اور اسی وجہ سے تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ لاریب فیہ کے معنی ہیں کہ قرآن محل شک نہیں ہے اور نہ ہی اس میں شک کرنا مناسب ہے اور یہ حکم ان چیزوں میں سے ہے جس کا بہت سے مخاطبین انکار کرتے ہیں لیکن ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے اسلئے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن ایسی چیز نہیں ہے جس میں شک کرنا مناسب ہو۔ اور بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ وجودی کو عدم مبنی کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس دلیل کے وجود پر بناء کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کر دے کیونکہ شک کرنے والوں کے شک کو عدم شک کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے اس دلیل پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کر دے حتیٰ کہ بطریق استغراق ریب کی نفی کر دی گئی جیسا کہ انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے اسی کی وجہ سے حتیٰ کہ ترک تاکید صحیح ہو گیا۔

تشریح

سابق میں کہا گیا تھا کہ مقضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار دیا جائے۔ اس عبارت میں اسی کی مثال ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کا ظاہر اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ لاریب فیہ منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال ہے نظیر نہیں ہے۔ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ

مثال مشکل کے افراد میں سے ہوتی ہے اور نظیر مثل کے افراد میں سے نہیں ہوتی اور وہ ظہور ہے کہ مصنف نے پہلے ایک قاعدہ بیان کیا۔ یعنی منکر کو غیر منکر کے مانند قرار دینا اور پھر لفظ نحو کے ذریعہ اس کو ذکر کیا اور اس انداز سے۔ اور لفظ نحو سے مثال ہی بیان کی جاتی ہے نظیر بیان نہیں کی جاتی۔ اور اسی منکر علم کو غیر منکر کے مانند قرار دینے کی وجہ سے تاکید کو ترک کیا گیا ہے ورنہ تو مقتضی ظاہر یہ تھا کہ تاکید کے ساتھ ان لاریب فیہ کہا جاتا شارح کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل اور توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قرآن محل ریب اور شک نہیں ہے اور اس میں کسی طرح کا شک و شبہ کرنا مناسب نہیں ہے۔ لیکن یہ حکم یعنی قرآن کا محل ریب نہ ہونا ایسا ہے جس کا انکار کرنے والے بہت سے لوگ ہیں مگر باری تعالیٰ نے ان منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اور ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کر ان کو غیر مولد کلام سے مخاطب کیا اور کہا لاریب فیہ۔ قرآن محل ریب نہیں ہے اور ان منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اس لئے اتارا ہے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو قرآن کے محل ریب نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں مثلاً قرآن کا معجز ہونا اور قرآن کا اس شخص کی طرف سے پیش کیا جانا جس کی صداقت معجزات کے ذریعہ ثابت اور مسلم ہے پس یہ لوگ اگر ان دلائل میں غور کر لیتے تو اپنے انکار سے باز آجاتے اور قرآن کے کلام الہی ہونے کا اعتراف کر لیتے۔ بہر حال ان دلائل کی وجہ سے منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اتار کر ان کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا ہے جیسا کہ غیر منکرین کے سامنے پیش کیا جاتا ہے چنانچہ بغیر تاکید کے لاریب فیہ کہا گیا۔ والا حسن سے شارح کہتے ہیں کہ لاریب فیہ کو 'وجودی کو عدم شئی کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔ یعنی زیادہ بہتر بات یہ ہے کہ لاریب فیہ کو مثال قرار نہ دیا جائے بلکہ نظیر قرار دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لاریب فیہ وجودی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس بنا پر کہ اس شے کے وجود کو زائل کرنے والی دلیل موجود ہے۔ اس لئے کہ یہاں ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں ان دلائل پر اعتماد کر کے اتار لیا گیا ہے جو دلائل اس ریب کو زائل کرنے والے ہیں چنانچہ بطریق استغراق ریب کی نفی ہو گئی اور کہا گیا لاریب فیہ قرآن میں کوئی ریب اور شک نہیں ہے جیسا کہ اسی اعتماد کی وجہ سے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کر تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مثال قرار دینے کی صورت میں نفس ریب کی نفی نہیں ہوگی بلکہ قرآن کے محل ریب ہونے کی نفی ہوگی اور نظیر قرار دینے کی صورت میں کسی کو مخاطب قرار دے بغیر بطریق استغراق نفس ریب کی نفی ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ لاریب فیہ (یعنی ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا) کو وجودی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ شئی کی نظیر شے کے افراد سے خارج ہوتی ہے حالانکہ ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا وجودی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کے افراد میں سے ہے پس بہتر بات یہ تھی کہ اس کو تنزیل انکار منزلة عدمہ کی نظیر قرار دیا جاتا کیونکہ ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل انکار منزلة عدمہ کے افراد میں سے نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کثرت ریح کی عبارت میں کچھ مہذوب ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے انہ نظیر تنزیل الانکار منزلة عدمہ لاجل تنزیل وجود الشئی منزلة عدمہ۔ لاریب فیہ یعنی ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل وجودی منزلة عدمہ کی وجہ سے تنزیل انکار منزلة عدمہ کی نظیر ہے اور اس کو نظیر قرار دینا احسن اس لئے ہے کہ اس صورت میں بغیر کسی کو مخاطب بنائے سرے سے ریب کی نفی کی گئی ہے یعنی قرآن میں ریب اور شک

پھر اسناد مطلقاً خواہ انشائی ہو یا خبری بعض اس میں سے حقیقتِ عقلیہ ہے اور مصنف نے امانتِ حق و امام حجاز نہیں کہا کیونکہ مصنف کے نزدیک بعض اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے جیسے

ہمارا قول ایموان جسم والا انسان حیوان اور مصنف نے حقیقت و مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی اسلئے کہ دونوں کے ساتھ کلام کا متصف ہونا باعتبار اسناد کے ہے اور ان دونوں کو علم معانی میں لائے کیونکہ یہ دونوں لفظ کے احوال سے ہیں لہذا یہ دونوں علم معانی میں داخل ہونگے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ اسناد انشائی ہو یا خبری ہو اسکی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت عقلیہ (۲) مجاز عقلی۔ شارح نے سوا کا ان انشائیا اور اخبار یا کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مطلق اسناد کی تقسیم کرنا مقصود ہے خاص طور پر اسناد خبری کی تقسیم کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ اسناد خبری کی بحث سے وہم ہوتا ہے۔ شارح کے انشائیا اور اخبار یا کہنے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی اسناد تام کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ دونوں اسناد تام کی قسمیں ہیں کیونکہ انشاء اور اخبار دونوں اسناد تام کے وصف ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز دونوں اسناد تام کے ساتھ تخصّص نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں اسناد ناقص میں بھی پائے جاتے ہیں جیسے مصدر کی اسناد فاعل کی طرف اسناد ناقص ہے اور اس میں حقیقت و مجاز دونوں پائے جاتے ہیں مثلاً اعجبی ضرب زید زید کے مارنے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا۔ اور اعجبی انبات اللہ البقل اللہ کے سبزی اگانے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا۔ ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کی طرف ہے اور دونوں میں اسناد حقیقت ہے اور جرئی انہر نہر کا جاری ہونا اور اعجبی انبات الریح البقل مجھ کو فصل ریح کے سبزی اگانے نے تعجب میں ڈال دیا۔ ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کی طرف ہے اور دونوں میں اسناد مجاز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشائی اور اخباری سے شارح کی مراد وہ اسناد ہے جو جملہ انشائیا اور جملہ خبریہ میں ہو خواہ وہ اسناد تام ہو خواہ ناقص ہو اور جب یہ بات ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ان دونوں قسموں کو منہ حقیقتہ عقلیہ اور منہ مجاز عقلی کہہ کر ذکر کیا ہے اور کلمہ صر کے ساتھ اما حقیقتہ و اما مجاز کہہ کر ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ مصنف اس تعبیر سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ میرے نزدیک اسناد ان دونوں قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اسناد کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے مثلاً ایموان جسم اور الانسان حیوان میں اور ہر اس مثال میں جہاں مسند نہ فعل ہو اور نہ معنی فعل ہو اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے۔ بہر حال عدم صر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے یہ تعبیر اختیار کی ہے اگرچہ اسکا کہی کے نزدیک اسناد انھیں دو قسموں میں منحصر ہے چنانچہ اسکا کہی نے کہا ہے کہ الحقیقۃ ہی اسناد اشئی الی ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر والہماز اسناد اشئی الی غیر ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر بتاؤل۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی حالانکہ اسکا کہی نے ان کو کلام کی صفت بنایا ہے و ہر اس کی یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ واقع میں اسناد ہی مصنف ہوتا ہے اور ہر کلام تو وہ اسناد کے واسطے سے ان دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس چونکہ واقع میں حقیقت اور مجاز کے ساتھ اسناد متصف ہوتی ہے نہ کہ کلام اسلئے فاضل مصنف نے ان دونوں کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں صفت سے صفت معنوی مراد ہے صفت نحوی مراد نہیں ہے جیسے

خبر مبتدا کے لئے معنی صفت ہوتی ہے لیکن ترکیب نحوی کے اعتبار سے صفت نہیں ہوتی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کتاب نے حقیقت اور مجاز کو علم معانی میں ذکر کیا ہے اور علم بیان میں ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ دونوں اسناد کے واسطے لفظ کے احوال میں سے ہیں اور لفظ کے احوال سے علم معانی میں بحث کی جاتی ہے نہ کہ علم بیان میں اسلئے یہ دونوں علم معانی میں داخل ہوں گے نہ کہ علم بیان میں۔

وَهِيَ اُنَى الْحَقِيقَةِ الْعَقْلِيَّةِ اِسْتِثْلَا الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ كَالْمَصْدَرِ وَاِسْمِ الْفَاعِلِ
وَالْمَفْعُولِ وَالصِّفَةِ الْمُسَمَّيَةِ وَاِسْمِ التَّفْضِيلِ وَالظَّرْفِ اِلَى مَا اُنَى اِلَى شَيْءٍ
هُوَ اُنَى الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ لَهٗ اُنَى لِذَلِكَ اِشْتِقَاقُ كَالْفَاعِلِ فَيَمَّا بَنِي لَهٗ نَحْوُ ضَرَبَ
زَيْدٌ عَمْرًا اَوْ الْمَفْعُولِ بِهِ فَيَمَّا بَنِي لَهٗ نَحْوُ ضَرَبَ عَمْرًا فَاتَّصَارِ بِشَيْءٍ
لِزَيْدٍ وَالْمَصْرُوبِ بِشَيْءٍ لِعَمْرٍو عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ لَهٗ وَهَذَا اَدْخَلَ
فِيهِ مَا يُطَائِقُ الْاِعْتِقَادَ دُونَ الْوَاقِعِ فِي الظَّاهِرِ وَهُوَ اَيْضًا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ لَهٗ
وَبِهِ يَدْخُلُ فِيهِ مَا لَا يُطَائِقُ الْاِعْتِقَادَ وَالْمَعْنَى اِسْنَادُ الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ
اِلَى مَا يَكُونُ هَوْلَهُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فَيَمَّا يَفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ مَحَالِهِ وَذَلِكَ بِأَنَّهُ لَا
يُنْصَبُ قَرِيبَةً ذَاتَةً عَلَى اَشْءٍ غَيْرِ مَا هَوْلَهُ فِي اِعْتِقَادِهِ وَمَعْنَى كَوْنِهِ لَهٗ
أَنَّ مَعْنَاهُ قَارِبٌ بِهِ وَوَضَعُ لَهٗ وَحَقُّهُ أَنْ يُسَدَّ اِلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَ
مَحْلُوقًا لِلَّهِ تَعَالَى اَوْ لِعَبْدٍ وَسَوَاءٌ كَانَ صَادِرًا عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ كَضَرْبٍ اَوْ
لَا كَمَرْضٍ وَمَاتٍ

ترجمہ

اور وہ یعنی حقیقت عقلیہ اسْتِثْلَا الْفِعْلِ یا معنی فعل سے اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل، ظرف کی نسبت کرنا ہے اس چیز کی طرف کہ وہ یعنی فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے یعنی اس شے کے لئے ہے جیسے فاعل فعل معروف میں مثلاً ضرب زید عمرًا یا مفعول فعل مجهول میں مثلاً ضرب عمرًا، اسلئے کہ مضاربیت زید کے لئے ہے اور مضروریت عمرہ کے لئے ہے متکلم کے نزدیک متعلق ہے کہ اس کے اور اس سے داخل ہو گیا اس میں وہ جو اعتقاد کے مطابق ہونہ کہ واقع کے ظاہر میں اور یہ بھی اس کے قول کہ متعلق ہے اور اس سے اس میں داخل ہو جائے گا وہ جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور معنی ہیں فعل یا معنی فعل کی نسبت کرنا اس چیز کی طرف کہ وہ فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے متکلم کے نزدیک اس میں جو اس کے ظاہر حال سے سمجھا جاتا ہے اور یہ باقی طور کہ ایسا قرینہ قائم نہ کیا جائے جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ اس کے اعتقاد میں غیر ماہولہ ہے اور اس کے لئے اس کے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے معنی اس کے ساتھ قائم ہوں اور اس کا وصف ہوں اور اس کا حق یہ ہو کہ اس کو اس کی طرف منسوب

کیا جائے برابر ہے کہ وہ اشرفی مخلوق ہو یا غیر اشرفی مخلوق ہو اور برابر ہے کہ وہ فعل غیر اشرفی اس کے اختیار سے صادر ہوا ہو جیسے ضرب یا بغیر اختیار کے جیسے مرض اور مات۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف روئے حقیقت عقلیہ کی تعریف اور اس کے فوائد قیود ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی اس چیز کی طرف نسبت کی جائے جس چیز کے لئے فعل یا معنی فعل ثابت ہو۔ متکلم کے نزدیک متکلم کے ظاہر حال میں عبارت میں فعل سے مراد فعل اصطلاحی ہے اور معنی فعل سے مراد معنی تضمنی یعنی حدث ہے مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل اور ظرف ہے اور اس چیز سے مراد وہ ہے جس کے لئے فعل یا معنی فعل ثابت ہوگا۔ معنی للفاعل (معروف) میں فاعل کے لئے فعل ہوتا ہے جیسے ضرب زید عمرو اور معنی للمفعول مہول میں مفعول کے لئے فعل ہوتا ہے جیسے ضرب عمرو۔ پس مثال اول میں فاعل کی طرف اور مثال ثانی میں مفعول کی طرف اسناد حقیقت ہے۔ اسلئے کہ ضاربیت زید کے لئے اور مضروبیت عمرو کے لئے ثابت ہے اور اسناد بھی انہیں کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عند المتکلم مصنف کے قول کہ کے متعلق ہے کہ سے لفظ نہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کا مایل جو محذوف ہے وہ مراد ہے یعنی استقر۔ اور حاصل یہ ہے کہ عند المتکلم اس فعل سے متعلق ہے جو کہ میں عامل ہے اور جس سے کہ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لئے متکلم کے اعتقاد میں وہ فعل یا معنی فعل ثابت ہو فی الظاہر بھی اسی نہ یعنی اس کے عامل کے ساتھ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو اور متکلم کے ظاہر حال سے یہ بات مفہوم ہوتی ہو کہ اس نے فعل یا معنی فعل کو ماحولہ کی طرف منسوب کیا ہے یعنی متکلم اپنے کلام میں ایسا کوئی قرینہ قائم نہ کرے جو اس بات پر دلالت کرے کہ جس کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ اس کے اعتقاد میں غیر ماحولہ ہے و معنی کو نہ کہ سے شارح کہتے ہیں کہ اس چیز کے لئے فعل یا معنی فعل کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کے معنی اس چیز کے ساتھ قائم ہوں اور اس کے لئے وصف ہوں اور اس چیز کے ساتھ قائم ہونے اور اس کے لئے وصف ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہو بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کو اس چیز کی طرف منسوب کیا جائے، فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ اور فعل یا معنی فعل کے معنی اشرفی کے پیدا کردہ ہوں جیسے جن زید زید مجنون ہو گیا یا بطریق کسب غیر اشرفی کے پیدا کردہ ہوں اور وہ معنی جو غیر اشرفی کے پیدا کردہ ہیں خواہ اس کے اختیار سے صادر ہوئے ہوں جیسے ضرب خواہ بغیر اختیار کے صادر ہوئے ہوں جیسے مرض اور مات۔ شارح کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرض اور موت غیر اشرفی سے بغیر اس کے اختیار کے صادر ہوئے ہیں حالانکہ یہ دونوں غیر اشرفی سے صادر ہی نہیں ہوئے ہیں بہتر یہ تھا کہ شارح مثال میں تحرک الرتیش پیش کرتے رتیش نے حرکت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے قول اولاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی غیر اشرفی اس کے اختیار سے صادر نہ ہوئے ہوں اور یہ بات دو صورتوں

میں صادق آتی ہے (۱) وہ معنی اس سے اس کے اختیار کے بغیر صادر ہوئے ہوں جیسے حرکت مرتعش (۲) اس سے بالکل صادر ہی نہ ہوئے ہوں جیسے مرض اور موت۔ حقیقت عقلیہ کی تعریف کے فوائد قیود کا ماحصل یہ ہے کہ مصنف کے قول ماحول سے بحسب الواقع ماحول کی طرقت ذہن منتقل ہوتا ہے یعنی فعل یا معنی فعل جس چیز کی طرف منسوب ہو وہ فعل یا معنی فعل واقع میں بھی اسی چیز کے لئے ثابت ہو۔ پس مصنف کا یہ قول اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی اس فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا واقع میں بھی ثابت ہو اور اعتقاد میں بھی ثابت ہو اور اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو فقط واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد میں بھی ثابت ہو اور اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع میں تو ثابت ہو لیکن منکلم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو۔ البتہ یہ قول نہ تو اسکو شامل ہوگا جو اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو اور نہ اسکو شامل ہوگا جو دونوں کے مطابق نہ ہو۔ لیکن جب عند المنکلم کا لفظ زیادہ کر دیا گیا تو حقیقت عقلیہ کی تعریف میں وہ صورت بھی داخل ہو جائے گی جس میں فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو۔ البتہ اس قید کے ذریعہ تعریف سے وہ نکل جائے گا جو فقط واقع کے مطابق ہو اگرچہ یہ پہلے داخل تھا مگر جب فی الظاہر کا لفظ زیادہ کیا گیا تو تعریف میں وہ بھی داخل ہو جائے گا جو واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور وہ بھی داخل ہو جائے گا جو دونوں کے مطابق نہ ہو پس حقیقت عقلیہ کی یہ تعریف چار قسموں کو شامل ہوگی (۱) واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو (۲) دونوں کے مطابق نہ ہو (۳) واقع کے مطابق ہو نہ کر اعتقاد کے (۴) اعتقاد کے مطابق ہو نہ کر واقع کے۔

فَأَسَامُ الْحَقِيقَةَ الْعَقْلِيَّةَ عَلَى مَا يَتَمَلَّهَ التَّعْرِيفُ أَمَّا بَعْدُ الْأَوَّلُ مَا يُطَابِقُ الْوَاقِعَ
وَالْأَعْتَادَ جَمِيعًا كَقَوْلِ الْمُؤْمِنِ أَتَيْتُ اللَّهَ الْبَقْلَ وَالثَّانِي مَا يُطَابِقُ
الْأَعْتَادَ فَقَطْ مَخَوِّقًا لِحَبْلِ الْجَاهِلِ أَتَيْتُ الرَّبَّ بِقُلُوبِ الْبَقْلِ وَالثَّالِثُ مَا يُطَابِقُ
الْوَاقِعَ فَقَطْ كَقَوْلِ الْمُعْتَزِّلِي لَمَنْ لَا يَعْرِثُ حَالَهُ وَهُوَ يُخْفِيهَا مِنْهُ حَلَقُ
اللَّهِ تَعَالَى الْأَنْعَالَ كُلَّهَا وَهَذَا الْمَثَلُ مَثَرُؤْلُكَ فِي الْمَثْنِ وَالرَّابِعُ مَا لَا يُطَابِقُ
الْوَاقِعَ وَلَا الْأَعْتَادَ جَمِيعًا مَخَوِّقًا قَوْلُكَ جَاءَ زَيْدٌ وَأَنْتَ أَتَى الْحَالُ لَكَ
حَاصَّةٌ تَعْلَمُ أَنَّ لَمْ يَجْعَلْ دُونَ الْمُخَاطَبِ إِذْ لَوْ عَلَيْهِ الْمُخَاطَبُ أَيْضًا
لَمَّا تَعَيَّنَ كَوْنُهُ حَقِيقَةً لِحَبْوَارِ أَنْ يَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ مَنْ جَعَلَ عِلْمَ السَّامِعِ
بِأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ قَرِينَةً عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَبْرُدْ ظَاهِرُهُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا سَنَادُ
إِلَى مَا هُوَ لَهُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي الظَّاهِرِ

ترجمہ پس حقیقت عقلیہ کے اقسام اس بنا پر جسکو تعریف شامل ہے چار ہیں۔ اول وہ جو واقع اور اعتقاد

دونوں کے مطابق ہو جیسے مومن کا قول انبت الشرا بقل دوم وہ جو فقط اعتقاد کے مطابق ہو جیسے کافر کا قول انبت الریح بقل سوم وہ جو فقط واقع کے مطابق ہو جیسے معتزلی کا قول اس شخص سے جو اس کا حال نہ جانتا ہو اور وہ اس سے اپنا حال چھپاتا ہو "خلق الشرا تعالیٰ الافعال کلہا" اور یہ مثال متن میں متروک ہے۔ اور چہارم وہ جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے تیرا قول جارزید در آنجا لیکہ تو خاص طور پر جانتا ہے کہ وہ نہیں آیا نہ کہ مخاطب اسلئے کہ اگر اس کا نہ آنا مخاطب بھی جان لیتا تو اس کا حقیقت ہونا متعین نہ ہوتا اسلئے کہ جارزید کہ مستحکم نے سامع کے اس بات کے علم کو کہ وہ نہیں آیا اس بات پر قرینہ بنا دیا ہو کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے پس نہیں ہوگی اسناد ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف

تشریح

شارح نے کہا ہے کہ حقیقت عقلیہ کی تعریف چار قسموں کو شامل ہے جیسا کہ اوپر خادم نے بھی ذکر کیا ہے پہلی قسم تو یہ ہے کہ واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی جس چیز کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے واقع میں بھی ثابت ہو اور مستحکم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو جیسے مومن کا قول انبت الشرا بقل کہ انبات بقل واقع میں بھی الشرا کے لئے ثابت ہے اور مومن کے اعتقاد میں بھی الشرا کے لئے ثابت ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اعتقاد کے مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو یعنی مستحکم کے اعتقاد میں تو وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے ثابت ہو لیکن واقع میں ثابت نہ ہو جیسے کافر کا قول انبت الریح بقل کہ انبات بقل واقع میں تو الشرا کے لئے ثابت ہے لیکن کافر کے اعتقاد میں فصل ریح کے لئے ثابت ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ واقع کے مطابق ہو لیکن مستحکم کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل واقع میں تو ماہولہ کے لئے ثابت ہو لیکن مستحکم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو جیسے معتزلی اس شخص کو جو معتزلی کے عقیدے اور حال سے واقف نہیں ہے مخاطب کر کے کہتا ہے خلق الشرا تعالیٰ الافعال کلہا۔ الشرا تعالیٰ نے تمام افعال پیدا کئے ہیں۔ اور معتزلی اس مخاطب سے اپنا عقیدہ چھپانا بھی چاہتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس مثال میں خلق افعال کو الشرا کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور خلق افعال واقع میں بھی الشرا کے لئے ثابت ہے لیکن مستحکم یعنی معتزلی کے اعتقاد میں ثابت نہیں ہے کیونکہ معتزلہ افعال اختیار یہ کا خالق بندے کو مانتے ہیں الشرا کو نہیں مانتے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ مثال متن میں مذکور نہیں ہے اور مذکور نہ ہونے کی وجہ اس کا قلت جو ہے لہذا اس کے عدم ذکر سے یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ حقیقت عقلیہ کی صرف تین قسمیں ہیں جو بھی قسم یہ ہے کہ نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ اعتقاد کے مطابق ہو یعنی فعل یا معنی فعل نہ تو واقع میں ماہولہ کے لئے ثابت ہو اور نہ مستحکم کے اعتقاد میں ثابت ہو جیسے ایک شخص نے کسی کو مخاطب بنا کر کہا جارزید اور خاص طور پر مستحکم کو یہ بات معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ پس یہ اسناد بھی حقیقت ہے حالانکہ آنا نہ تو واقع میں زید کے لئے ثابت ہے اور نہ مستحکم کے اعتقاد میں ثابت ہے۔ صرف اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے مخاطب کو اس کا آنا یا نہ آنا معلوم نہیں ہے کیونکہ اگر مخاطب کو بھی اس کا نہ آنا معلوم ہوتا تو پھر اس مثال کا

حقیقت عقلیہ ہونا متعین نہ ہوتا۔ اسلئے کہ اس صورت میں یہ کہا جاسکتا تھا کہ متکلم نے مخاطب کے اس بات کے علم کو کہ زید نہیں آیا اسپر قرینہ بنا لیا ہے کہ متکلم نے اس مثال سے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے یعنی زید کی طرف اسناد کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ زید کے علاوہ کسی اور کی طرف اسناد کا ارادہ کیا ہے اور جب ایسا ہوگا تو یہ اسناد مابولہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف نہیں ہوگی اور جب مابولہ کی طرف اسناد نہیں ہوگی تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ نہیں ہوگی بلکہ مجاز عقلی ہوگی۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْأَسْنَادِ مَجَازٌ "عَقْلِيٌّ" وَيُسَمَّى مَجَازًا أَحْكَمِيًّا وَ مَجَازًا فِي الْأَثْبَاتِ
وَأَسْنَادًا مَجَازِيًّا وَهُوَ إِسْنَادُ الْفِعْلِ أَوْ مَعْنَاهُ إِلَى مُلَايَسَةٍ
أَيْ لِلْفِعْلِ أَوْ مَعْنَاهُ غَيْرُ مَا هُوَ كَهَيْئَةِ غَيْرِ الْمُلَايَسَةِ الَّتِي ذَلِكَ الْفِعْلُ
أَوْ مَعْنَاهُ مَعْنَاهُ كَهَيْئَةِ غَيْرِ الْفَاعِلِ فِي الْمُبْنِيِّ لِلْفَاعِلِ وَغَيْرِ الْمَفْعُولِ بِهِ فِي
الْمُبْنِيِّ لِلْمَفْعُولِ سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ غَيْرًا فِي الْوَاقِعِ أَوْ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي
الظَّاهِرِ وَهَذَا اسْقَظَ مَا قَبِلَ إِشَاءً إِنْ أَرَادَ غَيْرُ مَا هُوَ كَهَيْئَةِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي
الظَّاهِرِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ بِشَأْوَلٍ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَإِنْ أَرَادَ غَيْرُ مَا هُوَ كَهَيْئَةِ
فِي الْوَاقِعِ خَرَجَ عَنْهُ مِثْلُ قَوْلِ الْجَاهِلِ أَثْبَتَ اللَّهُ الْبَقْلَ مَجَازًا عَقْلِيًّا
بِاعْتِبَارِ الْأَسْنَادِ إِلَى السَّبَبِ بِشَأْوَلٍ مُتَعَلِّقٍ بِأَسْنَادِهِ وَمَعْنَاهُ الشَّأْوَلُ إِنْكَافٍ
تَطْلُبُ مَا يُؤَلُّ إِلَيْهِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَوْ الْمَوْضِعِ الَّتِي يُؤَلُّ إِلَيْهَا مِنَ
الْعَقْلِ وَحَاصِلُهُ أَنْ تُنْصَبَ قَرِينَةٌ صَارِفَةٌ عَنْ أَنْ يَكُونَ الْأَسْنَادُ إِلَى مَا هُوَ كَهَيْئَةِ

ترجمہ

اور بعض اس میں سے یعنی اسناد میں سے مجاز عقلی ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا مجاز حکمی اور مجاز فی الاثبات اور اسناد مجازی اور وہ اس کا اسناد کرنا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کا اسناد کرنا ہے اس کے معنی فعل یا معنی فعل کے ملاپ کی طرف... در آنجا کہ وہ ملاپ غیر مابولہ ہو یعنی غیر ہو اس ملاپ کا جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل مبنی ہو یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول ہو برابر ہے کہ وہ غیر فاعل میں غیر ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ہو۔ اور اس تعمیم سے ساقط ہو گیا وہ جو کہا گیا ہے کہ اگر ارادہ کیا غیر مابولہ عند المتکلم فی الظاہر کا تو اس کے قول بتاؤل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ ظاہر ہے اور اگر ارادہ کیا ہے غیر مابولہ فی الواقع کا تو اس سے کافر کے قول اثبت البقل کی طرح باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائیگا بتاؤل 'بأسنادہ کے متعلق ہے اور تاؤل کے معنی یہ ہیں کہ تو اس چیز کو طلب کرے جس کی طرف مجاز لوٹے یعنی حقیقت یا طلب کرے اس کا وہ موضع جس کی طرف مجاز لوٹے اس حال میں کہ وہ طلب عقل سے شروع ہو

اور حاصل یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات سے پھیرنے والا ہو کہ اسناد ماہولہ کی طرف ہو۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے اسناد کی دوسری قسم یعنی مجاز عقل کو بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مجاز عقل کا ایک نام مجاز حکمی ہے اور ایک نام مجاز فی الاثبات ہے اور ایک نام اسناد مجازی ہے۔ مجاز عقل میں دو جز ہیں ایک مجاز دوم عقل۔ مجاز تو اسلئے نام رکھا گیا کہ مجاز یا خود ہے جاز امکان سے اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنے اصلی مکان سے تبادر کر جائے پس مجاز عقلی میں اسناد چونکہ اپنے اصلی مکان یعنی ماہولہ سے دوسرے مکان یعنی غیر ماہولہ کی طرف متبادر ہو جاتی ہے اسلئے اس کا نام مجاز رکھا گیا اور چونکہ اسناد ایک امر منقول ہے جس کا ادراک عقل کے ذریعہ کیا جاتا ہے اسلئے اسناد میں یہ تصرف کرنا کہ بجائے ماہولہ کے غیر ماہولہ کی طرف نسبت کی جائے امر منقول میں تصرف کرنا ہے پس چونکہ یہ تصرف امر منقول میں ہے اسلئے اس کا نام عقلی رکھا گیا اس کے برخلاف مجاز لغوی کہ وہ امر منقول میں تصرف کرنے کا نام ہے اور امر منقول یہ ہے کہ مثلاً کسی لفظ کے بارے میں یوں کہا جائے کہ یہ اس معنی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور مجاز حکمی اس لئے نام رکھا گیا کہ یہ حکم عقل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور مجاز اگرچہ اثبات اور نفی دونوں میں جاری ہوتا ہے لیکن نام میں اثبات کو اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اثبات نفی کے مقابلہ میں اشرف ہے یا اثبات نفی کے مقابلہ میں اصل ہے اور اثبات اصل اسلئے ہے کہ مجاز فی النفی مجاز فی الاثبات کی فرع ہے یعنی نفی میں مجاز اسی وقت جاری ہوگا جبکہ اس کے اثبات میں بھی مجاز جاری ہو۔ اور نفی کے اندر مجاز کی مثال باری تعالیٰ کا قول فمابکت جمارتم ہے کہ تجارت کی طرح ربح کی اسناد غیر ماہولہ کی طرف اسناد ہے۔ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ مجاز فی الاثبات میں اثبات سے مراد انتساب اور اتصاف ہے اور انتساب و اتصاف ایجاب و نفی دونوں کو شامل ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں انتساب اور اتصاف ہوتا ہے اس صورت میں قید اثبات پر کوئی اعتراض ہی واقع نہ ہوگا اور اسناد مجازی اسلئے نام رکھا گیا ہے کہ یہ اسناد مجاز کی طرف منسوب ہے۔ بہر حال مجاز عقلی کہتے ہیں فعل یا معنی فعل کی تاؤل اور قرینہ کے ساتھ اس کے ایسے ملاپ کی طرف اسناد کرنا جو غیر ماہولہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل کی ایسی چیز کی طرف نسبت کرنا کہ اس چیز اور اس فعل یا معنی فعل کے درمیان ملاپ، ارتباط اور تعلق ہو اور یہ ملاپ اس ملاپ کا غیر ہو جس کے لئے فعل یا معنی فعل مبنی ہے یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل مسند الیہ ہو اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول مسند الیہ ہو کیونکہ اگر مبنی للفاعل میں فاعل مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا اور مبنی للمفعول میں مفعول مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا تو وہ اسناد حقیقی ہوگی نہ کہ مجازی۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ غیر خواہ واقع میں ماہولہ کا غیر ہو خواہ منکلم کے اعتقاد میں ماہولہ کا غیر ہو جو اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے شارح اس تقسیم کے ذریعہ ان چاروں قسموں کو مجاز عقل میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو حقیقت عقلیہ کے ذیل میں گزر چکی ہیں۔ اور حقیقت عقلیہ کی جو مثالیں ہیں وہ بعینہ مخاطب کے حال کے اعتبار سے مجاز عقلی کی اقسام کی مثالیں بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ اس کی مثال جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو مومن کا قول انت انت البقل ہے بشرطیکہ اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہو جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ منکلم انبات کی نسبت ربح کی طرف کرتا ہے اور منکلم کو مخاطب کا

یہ اعتقاد معلوم بھی ہو۔ پس اس مثال میں انبات کی نسبت الشہ کی طرف واقع کے مطابق بھی ہے اور اعتقاد متکلم کے مطابق بھی مگر متکلم کا مطلب کے اعتقاد کو جاننا اس بات کا قرینہ ہے جو اسناد کو اس کے ظاہر سے بھرنے والا ہے یعنی متکلم کا یہ علم اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ اسناد مابولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر مابولہ کی طرف ہے اور اسی کا نام مجاز عقلی ہے اسی طرح دوسری مثالوں میں غور کیا جاسکتا ہے۔

وہذا سقط ماقبل سے شارح کہتے ہیں کہ سوآء کے ذریعہ تعمیم سے ایک اعتراض بھی دفع ہو گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں جو غیر مابولہ ہے اس سے غیر فی الواقع مراد ہے یا غیر عند المتکلم فی الظاہ مراد ہے اگر اس سے غیر عند المتکلم فی الظاہ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملا بس جبکی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ متکلم کے اعتقاد میں اس کا غیر ہے جس کے لئے فعل واقع میں ثابت ہے تو اس صورت میں مصنف کو تاؤل کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ تاؤل سے مراد قرینہ ہے۔ غیر مابولہ عند المتکلم فی الظاہ کی طرف اسناد اسی وقت ہوتی ہے جبکہ وہاں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ غیر مابولہ عند المتکلم فی الظاہ ہے۔ بہر حال جب یہ بات ہے تو تاؤل کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر اس سے غیر مابولہ فی الواقع مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملا بس جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ واقع میں اس کا غیر ہے جس کے لئے فعل ثابت ہے تو اس صورت میں کافر کا قول انبت الشہ البقل باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائے گا حالانکہ کافر کا یہ قول مجاز عقلی ہے اور مجاز عقلی اس لئے ہے کہ کافر کا عقیدہ یہ ہے کہ انبات در حقیقت تو ربیع کے لئے ثابت ہے اور ربیع فاعل حقیقی ہے اور رہا الشہ تو وہ اس کا سبب ہے اور سبب کی طرف اسناد بلاشبہ مجاز عقلی ہے اور غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں یہ قول مجاز عقلی ہونے سے اس لئے خارج ہو جائے گا کہ انبات جس کے لئے واقع میں ثابت ہے الشہ واقع اور نفس الامر میں اس کا غیر نہیں ہے بلکہ وہ الشہ ہی ہے جس کے لئے واقع میں انبات ثابت ہے پس شارح کی اس تعمیم سے کہ غیر مابولہ میں جو غیر ہے وہ عام ہے واقع میں غیر ہو یا عند المتکلم فی الظاہ غیر ہو مذکورہ اعتراض دفع ہو جائے گا کیونکہ غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں اگرچہ تاؤل کی قید کی ضرورت نہیں ہے لیکن غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اس قید کا ہونا بہت ضروری ہے۔ اسی طرح غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اگرچہ کافر کا مذکورہ قول مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جاتا ہے لیکن غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں خارج نہیں ہوگا۔ الحاصل اس تعمیم کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ بتاؤل شارح کہتے ہیں کہ بتاؤل جار مجرور اسناد سے متعلق ہے اور تاؤل باب تفعل سے ہے ال سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع کرنا اور تاؤل کے معنی ہیں کسی چیز کو طلب کرنا یا اس کی طرف التفات کرنا اور یہاں تاؤل سے مراد یہ ہے کہ اس حقیقت کو طلب کیا جائے جس کی طرف مجاز لوٹے گا یعنی مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا نام تاؤل ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے جبکہ مجاز کے لئے حقیقت موجود ہو مثلاً انبت الزرع البقل میں اسناد خارجی ہے اور میں تاؤل ہے کہ اسکی حقیقت یعنی اسناد مابولہ کو طلب کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ انبت الزرع البقل کی حقیقت ہے انبت الشہ البقل فی الزرع اور معنی بیان کرتے ہوئے خارج لے کہا ہے کہ تاؤل اس موضوع کو طلب کرنا ہے جس کی طرف منہج العقل یا اسناد مجازی لوٹتی ہے مگر یہ معنی اسوقت متحقق ہوں گے

جبکہ اس اسناد مجازی کے لئے حقیقت موجود نہ ہوں مثلاً اقدمنی بلدک بحق لی علیک مجھ کو تیرے شہر میں میرا وہ حق لیکر آیا جو تجھ پر واجب ہے۔ اس مثال میں بحق لی علیک اسناد کا فاعل مجازی ہے کیونکہ یہ حق شہر میں آنے کا سبب ہے اور اس مثال کی اصل یہ ہے قدمت بلدک بحق لی علیک میں تیرے شہر میں آیا اپنے اس حق کی وجہ سے جو تجھ پر واجب ہے اور بحق لی علیک ایسا فاعل مجازی ہے جس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے اور حقیقت اس لئے نہیں ہے کہ اقدام کا کوئی فاعل حقیقی نہیں ہے البتہ اس کے لئے من جہت العقل ایک محل اور موضع ہے یعنی قدم بحق جس کی طرف مجاز لوٹ سکتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ تاؤل نام ہے مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا حقیقت خواہ واقع میں موجود ہو خواہ واقع میں موجود نہ ہو بلکہ اس کو فرض کر لیا گیا ہو۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تاؤل کا حاصل یہ ہے کہ مکمل اپنے کلام میں ایسا قرینہ قائم کرے جس سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اسناد ماہولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ماہولہ کی طرف ہے۔

وَلَهُ اَنْى لِّلْفِعْلِ وَهَذَا اِمَارَةٌ اِلَى تَفْصِيْلٍ وَتَحْقِيْقٍ لِّلشَّعْرَتَيْنِ مُكَابِلَاتٍ شَعْنِي اَنْى مُتَّخِذَةً جَمْعُ شَيْئَيْنِ كَسَرٌ بِيْضٍ وَمَرْضَى يَلَابِسُ الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُولُ بِهِ وَالْمَصْدَرُ وَالزَّمَانُ وَالْمَكَانُ وَالسَّبَبُ وَكَمْ يَنْعَرِضُ لِلْمَفْعُولِ مَعَهُ وَالْحَالُ وَنَحْوُهُمْ اَلَا اَنَّ الْفِعْلَ لَا يَسْنِدُ اِلَيْهَا فَاَسْنَادُهُ اِلَى الْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُولِ بِهِ اِذَا كَانَ مُبْنِيًّا اَلَمْ اَنْى لِلْفَاعِلِ اِذَا الْمَفْعُولُ بِهِ يَعْنِي اِنَّ اَسْنَادَهُ اِلَى الْفَاعِلِ اِذَا كَانَ مُبْنِيًّا اَلَمْ اَوِ اِلَى الْمَفْعُولِ بِهِ اِذَا كَانَ مُبْنِيًّا اَلَمْ حَقِيقَةً كَمَا مَرَّ مِنَ الْاَمْثَلَةِ فَاَسْنَادُهُ اِلَى غَيْرِهِمَا اَنْى غَيْرُ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ بِهِ يَعْنِي غَيْرُ الْفَاعِلِ فِي الْمُبْنِيِّ لِلْفَاعِلِ وَغَيْرُ الْمَفْعُولِ بِهِ فِي الْمُبْنِيِّ لِلْمَفْعُولِ لِلْمُكَابَلَةِ يَغْنَى لَاجِلِ اَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ يُشَابِهُ مَا هُوَ فِي مُكَابَلَةِ الْفِعْلِ لِحَازٍ

ترجمہ

اور اس کے لئے یعنی فعل کے لئے اور یہ حقیقت و مجاز کی تعریفوں کی تحقیق اور تفصیل کی طرف اشارہ ہے مختلف تعلقات میں شئی بمعنی مختلفہ شئیت کی جمع ہے جیسے مریض اور مرضی۔ فعل ملابس ہوتا ہے فاعل۔ مفعول بہ۔ مصدر۔ زمان۔ مکان اور سبب کو اور مفعول موعود اور مال وغیرہ سے تعرض نہیں کیا اسلئے کہ فعل انہی طرف مسند نہیں ہوتا ہے پس فعل کی اسناد فاعل یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مبنی للمفعول بہ ہو یعنی فعل کی اسناد فاعل کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للمفعول بہ ہو حقیقت ہے جیسا کہ مثالیں گزر چکی ہیں اور فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف یعنی فاعل اور مفعول بہ کے علاوہ کی طرف یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اور مبنی للمفعول بہ میں غیر مفعول بہ کی طرف ملا بہت کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ وہ غیر تعلق فعل میں ماہولہ کے مشابہ ہے ممانہ ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ فعل کے بہت سے متعلقات ہیں چنانچہ فعل، فاعل کا بھی ملا بس اور متعلق ہوتا ہے اور مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب کا بھی۔ پس فعل کے معروف ہونے کی صورت میں اگر اس کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی یا مہول ہونے کی صورت میں مفعول بہ کی طرف اسناد کی گئی تو اس اسناد اور نسبت کا نام حقیقت عقلیہ ہوگا اور اگر کسی ملا بست اور مشابہت کی وجہ سے فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف کی گئی ہے یعنی فعل معروف کی اسناد غیر فاعل کی طرف کی گئی یا فعل مہول کی اسناد غیر مفعول بہ کی طرف کی گئی تو اس کا نام مجاز متعلق ہوگا شارح نے بالفعل کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر فی مخرج کا مخرج فعل ہے لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ ملا بست و متعلقات جس طرح فعل کے ہوتے ہیں اسی طرح معنی فعل کے بھی ہوتے ہیں لہذا مصنف پر لازم تھا کہ وہ لہا کہہ کر دونوں کی طرف ضمیر راجع کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے فعل کے اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ذکر پر اکتفا کیا ہے ورنہ مراد دونوں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس عبارت کے ذریعہ حقیقت و مجاز کی تمییز اور تحقیق کی طرف اشارہ کیا ہے شئی، شئیت کی جمع ہے جیسے مرضی مریض کی جمع ہے فعل کے ملا بست اور متعلقات چھ ہیں (۱) فاعل (۲) مفعول بہ (۳) مصدر (۴) زمان (۵) مکان (۶) سبب۔ فاعل تو فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ فعل فاعل سے صادر ہوتا ہے یا فعل فاعل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور مفعول بہ اس لئے ہے کہ مفعول بہ پر فعل واقع ہوتا ہے اور مصدر اس لئے ہے کہ مصدر فعل کے مفہوم کا جز ہوتا ہے اور زمانہ بھی فعل کے متعلقات میں سے اسی لئے ہے کہ زمانہ فعل کا جز ہے اور مکان اس لئے ہے کہ فعل مکان پر التزاما دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ فعل کے لئے ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس میں فعل واقع ہو۔ اور سبب فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ فعل سبب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ الحاصل ان چھ چیزوں کو فعل کے ساتھ چونکہ کسی نہ کسی طرح ملا بست اور تعلق حاصل ہے اس لئے ان کو فعل کا ملا بس اور متعلق قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مفعول معہ، حال اور ضمیر و مستثنیٰ کو متعلقات فعل میں شمار نہیں کیا ہے کیونکہ فعل کا متعلق وہی ہو سکتا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی باقی ہو جیسا کہ متن میں مذکور چھ چیزوں کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہے اور رہا مفعول معہ اور اس کے علاوہ تو ان کی طرف فعل کی اسناد نہیں کی جاتی ہے لہذا یہ فعل کے متعلقات میں سے بھی شمار نہ ہوں گے۔ مصنف کہتے ہیں کہ فعل اگر مبنی للفاعل ہو یعنی معروف ہو اور فاعل کی طرف مسند ہو یا فعل مبنی للمفعول ہو یعنی مہول ہو اور مفعول بہ کی طرف مسند ہو تو ان دونوں صورتوں میں اسناد حقیقی ہوگی جیسا کہ سابق میں مثالیں گزر چکی ہیں اور اگر کسی ملا بست مشابہت کی وجہ سے فعل معروف کی اسناد فاعل کے علاوہ کی طرف کی گئی یا فعل مہول کی اسناد مفعول بہ کے علاوہ کی طرف کی گئی تو ان صورتوں میں اسناد مجازی ہوگی۔ للملا بست کے بعد یعنی کہہ کر شارح نے ملا بست کی مراد بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ملا بست کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر یعنی مسند الیہ مجازی ملا بست فعل اور تعلق فعل میں مابولہ یعنی مسند الیہ حقیقی کے مشابہ ہو یعنی مسند الیہ حقیقی اور مسند الیہ مجازی ایک بات میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل متعلق ہے ایک دوسرے کے مشابہ ہو اگرچہ جہت تعلق مختلف ہو مثلاً جَرَى النهر، نہر جاری ہوگئی (میں نہر مسند الیہ مجازی ہے اور جَرَى الماء، (پانی جاری ہوگیا) میں ماء مسند الیہ حقیقی

ہے اور تعلق فعل میں دونوں کے درمیان مشابہت موجود ہے۔ کیونکہ فعل جری مآر کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ فعل جری مآر کے ساتھ قائم ہے اور نہر کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ نہر میں جری کا وقوع ہوتا ہے۔ بہر حال بہت تعلق اگر مختلف ہے لیکن تعلق دونوں کے ساتھ ہے اسکی وضاحت کرنے کی ضرورت اسلئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے قول دلالت بسات شئی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ملاہست کے معنی فعل اور مسند الیہ مجازی کے درمیان تعلق اور ارتباط کے ہیں حالانکہ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ وہ معنی مراد ہیں جس کی طرف شارح نے اشارہ کیا ہے اور فاعل نے اس کو بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

كَفَوْلِهِمْ عَيْشَةً رَاضِيَةً فِيمَا بَنَى لِلْفَاعِلِ وَأُسْنِدًا إِلَى الْمَفْعُولِ بِهِ إِذِ الْعَيْشُ مَرْضِيَّةٌ وَسُنْدٌ مُفْعَمٌ فِي عَالِيهِ أَغْنَى فِيمَا بَنَى لِلْمَفْعُولِ وَأُسْنِدًا إِلَى الْفَاعِلِ لَا تِ السَّلِيلُ هُوَ الَّذِي يُفْعَمُ أَيْ يَمْلَأُ مِنْ أَفْعَمَتِ الْأَنْسَاءُ إِذَا مَلَأَتْهُ وَشَعَرٌ شَاعِرٌ فِي الْمَصْدَرِ وَالْأَوَّلَى الْقَتِيلُ بِمَعْرِجَةٍ جَدُّ لَا تِ الشَّعْرُ هَهُنَا بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ وَهَمَا ذَا صَائِمٌ فِي الزَّمَانِ وَهَمَّ جَارٍ فِي الْمَكَانِ لِأَنَّ الشَّعْرَ صَائِمٌ فِي الشَّهَارِ وَالْمَاءُ جَارٍ فِي الثَّمَرِ وَبَنَى الْأَمِيرُ الْمَدِينَةَ فِي السَّبَبِ وَيُسَبَّغُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْعَبَادَ الْعَقْلِيَّ يُجْرَى فِي السَّبَبِ الْغَيْرِ الْأَسْلَابِيَّةِ الْبَنَاءِ مِنَ الْأَضَافَةِ وَالْإِبْقَاعِيَّةِ نَحْوُ أَعْجَبَنِي أَنْبَاتُ الرَّيْحِ وَجَرَى الْأَنْهَارِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا وَمَكَرُ اللَّيْلِ وَالشَّهَارِ وَمَحْوُ نَوْمِ اللَّيْلِ وَأَحْرِمْتُ النَّهْرَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ وَالتَّعْرِيفُ الْمَذْكُورُ إِنَّمَا هُوَ لِلْأَسْنَادِ أَلَلَّهُمْ إِلَّا أَنْ يُرَادَ بِالْأَسْنَادِ مُطْلَقُ السَّبَبِ وَهَهُنَا مَبَاحِثُ نَفْسِيَّةٌ وَنُتَعْنَا بِهَا الشَّرْحُ

ترجمہ جیسے ان کا قول عیشہ راضیہ بنی للفاعل میں اور اس کو مفعول بہ کی طرف مسند کر دیا گیا کیونکہ عیش مرضیہ ہے اور سبیل مفعم اسکے برعکس میں یعنی بنی للمفعول میں اور فاعل کی طرف اسناد کر دی گئی اسلئے کہ سیلاب وہ ہے جو بھرتا ہے افعمت الاناء سے ماخوذ ہے جب تو اس کو بھر دے اور شعر شاعر مصدر میں اور اولی جد جبرہ جیسے سے مثال دینا ہے اسلئے کہ یہاں شعر مفعول کے معنی میں ہے اور نہارہ صائم زمان میں اور نہر جار مکان میں کیونکہ انسان دن میں روزہ دار ہوتا ہے اور پانی نہر میں جاری ہوتا ہے۔ اور بنی الامیر المدینہ سبب میں۔ اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ مجاز عقلی نسبت غیر اسناد میں بھی جاری ہوتا ہے یعنی نسبت اضافیہ اور بقایہ میں بھی جیسے اعمیانی انبات الریح اور جری الانہا

اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَالْإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَنِيكُمْ ذکر اللیل والنہار اور جیسے تَوَمَّنْتَ اللَّيْلُ وَا جُرَيْتُ النہرُ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَا تَطِيعُوا أَمْرَ الْمَرْفُوعِينَ اور تعریف مذکور صرف اسنادی کی ہے۔ اے اللہ مگر یہ کہ ارادہ کیا جائے اسناد سے مطلق نسبت کا اور یہاں عمدہ عمدہ بحثیں ہیں جن سے شرح کو ہم نے مزین کیا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے مجاز عقلی کی مثالیں ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کی ایک مثال عیشۂ راضیہ ہے اس طور پر کہ راضیہ مبنی للفاعل ہے کیونکہ راضیہ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل نقل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور راضیہ کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو ضمیر راضیہ میں مستتر ہے اور عیشۂ کی طرف راجع ہے اور عیشۂ مفعول بہ حقیقی ہے اور عیشۂ مفعول بہ حقیقی اسلئے ہے کہ عیشۂ (زندگی) خود راضی نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے اس کا صاحب یعنی صاحب عیشۂ راضی ہوتا ہے الحاصل عیشۂ حقیقتہً مرفیہ ہے نہ کہ راضیہ۔ پس چونکہ اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی کیونکہ مبنی للفاعل میں مفعول بہ فعل کا غیر ماہول ہوتا ہے نہ کہ ماہول۔ اس مثال کو اور اگلی مثالوں کو سمجھنے میں بصیرت پیدا کرنے کے لئے دو باتیں ضرور ذہن نشین فرمائیں۔ ایک تو یہ کہ شارح نے کہا ہے کہ راضیہ کی اسناد مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے یعنی عیشۂ کی ضمیر کی طرف کی گئی ہے۔ حالانکہ وہ ضمیر جو راضیہ میں مستتر ہے اور عیشۂ کی طرف راجع ہے وہ راضیہ کا فاعل ہے نہ کہ مفعول۔ اس کا جواب دیتے ہوئے غلام نے کہا ہے کہ یہ ضمیر ترکیب میں اگرچہ فاعل نحوی ہے لیکن حقیقتہً مفعول بہ ہے کیونکہ عیشۂ مرفیہ ہے نہ کہ راضیہ۔ پس اسی حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ راضیہ کی اسناد اس کے حقیقی مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ راضیہ کی اسناد ضمیر عیشۂ کی طرف کی گئی ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ عیشۂ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ مال دونوں کا ایک ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر یوں کہا جاتا کہ راضیہ کی اسناد عیشۂ کی طرف ہے تو یہ اسناد مبتدا کی طرف ہوتی کیونکہ عیشۂ ترکیب میں مبتدا واقع ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ مصنف کے نزدیک مبتدا کی طرف جو اسناد ہوتی ہے وہ نہ حقیقت ہوتی ہے اور نہ مجاز ہوتی ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو عیشۂ کی طرف اسناد کرنے کی صورت میں اسکو مجاز عقلی کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوتا۔ دوسری مثال ”سیل مغم“ ہے اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ مغم، افعام (بھرنے) کا اسم مفعول ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور سیل کی طرف راجع ہے اور سیل اگرچہ ترکیب میں مبتدا ہے لیکن افعام کا حقیقی فاعل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے افغم السیل الوادی، سیلاب نے وادی کو بھر دیا اور وہ ضمیر جس کی طرف مغم کی اسناد کی گئی ہے اگرچہ ترکیب میں نائب فعل ہے لیکن حقیقتہً اس کا فاعل ہے۔ بہر حال اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی اسناد فاعل کی طرف کی گئی ہے اور فاعل، فعل مبنی للمفعول کا غیر ماہول ہوتا ہے لہذا یہ اسناد مجازی ہے تیسری مثال ”شعر شاعر“ ہے اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مصدر کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ

شاعر جو اسم فاعل ہے اور اسم فاعل مبنی للفاعل اور فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور اسکی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور شعر مصدر کی طرف راجع ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ فعل شعر کا فاعل حقیقی آدمی ہوتا ہے نہ کہ شعر مصدر۔ پس حق تو یہ تھا کہ فاعل کی طرف اسناد کی جاتی اور یوں کہا جاتا شعر شاعر صاحبہ لیکن جب ضمیر مصدر کی طرف اسناد کر دی گئی تو غیر مابولہ کی طرف ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی نہ کہ حقیقی۔ اہل عرب اس طرح کی ترکیب اس وقت اختیار کرتے ہیں جب وہ کسی چیز میں مبالغہ پیدا کرنا چاہتے ہیں جیسے "فلن ظلیل" گھنا ساری شارح فرماتے ہیں کہ مصدر کی طرف اسناد کرنے کی مثال میں "مذہبہ" کو پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔ اس مثال میں مبنی للفاعل معروف ہے اور اس کی اسناد مبنی مصدر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ اس کا حق یہ تھا کہ اسکی اسناد فاعل یعنی صاحبہ کی طرف کی جاتی پس اس مثال میں بھی چونکہ غیر مابولہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی ہے اور اس کو مثال میں پیش کرنا بہتر اس لئے تھا کہ اس جگہ شعر مفعول (کلام منظوم) کے معنی میں ہے اور جب شعر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو شاعر میں جو ضمیر ہے اور شعر کی طرف راجع ہے اسکی طرف اسناد کرنا مصدر کی طرف اسناد کرنا نہیں ہوگا بلکہ مفعول کی طرف اسناد کرنا ہوگا اور یہ مثال عیشۃ زہیۃ کے قبیل سے ہوگی اسناد الی المصدر کے قبیل سے نہ ہوگی۔ اور جذہ حبہ میں چونکہ یہ احتمال نہیں ہے اسلئے اسناد الی المصدر کی مثال میں اس کو پیش کرنا زیادہ مناسب تھا۔ چوتھی مثال "نہار" صائم ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی صائم کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو صائم میں مستتر ہے اور نہار کی طرف راجع ہے پس نہار چونکہ زمانہ ہے اس لئے یہ مثال اس بات کی ہوگی کہ مبنی للفاعل زمانہ کی طرف مستند ہے اور زمانہ غیر مابولہ ہے اسلئے کہ آدمی روزہ دار ہوتا ہے زمانہ روزہ دار نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو یہ بھی اسناد مجازی کی مثال ہوگی۔ چوتھی مثال "نہر جاری" ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی جاری کی اسناد مکان کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ جاری اس ضمیر کی طرف مستند ہے جو ضمیر نہر کی طرف راجع ہے اور نہر جاری کا فاعل اور مابولہ نہیں ہے بلکہ غیر مابولہ ہے اس کا مابولہ اور فاعل تو مار (پانی) ہے پس چونکہ یہاں بھی غیر مابولہ کی طرف اسناد ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی کی مثال ہے۔ پانچویں مثال "بنی الامیر المدینہ" ہے۔ اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد سبب کی طرف کی گئی ہے کیونکہ امیر، امر ہونے کی وجہ سے بناء کا سبب ہے فاعل نہیں ہے۔ بناء کا فاعل اور مابولہ تو معمار ہے نہ کہ امیر۔ پس اس مثال میں بھی اسناد مجازی ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات ذہن نشین کر لیئے کہ مجاز عقلی اور حقیقت عقلی صرف نسبت اسنادیہ میں جاری نہیں ہوتے ہیں بلکہ جس طرح نسبت اسنادیہ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح نسبت غیر اسنادیہ یعنی نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ میں بھی جاری ہوتے ہیں۔ نسبت اضافیہ میں حقیقت عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جری الماء فی النہر ہے اور نسبت ایقاعیہ میں جاری ہونے کی مثال - نوٹ ابی فی اللیل ہے (میں نے اپنے پیٹے کو رات میں سلایا ہے) اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال الجبن انبات الریح ہے (ریح کے اگانے نے مجھے تعجب میں ڈال دیا) اور اعینی جری النہار بھی اسکی مثال ہے۔ اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال "وان خفم شقاق بینہما" بھی ہے کیونکہ اسکی

اصل وان خفتم شقاق الزمین فی الحالۃ الواقعة بینہما ہے پس شقاق مصدر کی اضافت بین اسم مکان کی طرف مجاز عقلی ہے اسی طرح مکر اللیل والنہار میں مکر مصدر کی اضافت یل ونہار (زمان) کی طرف مجاز عقلی ہے کیوں کہ اس کی اصل ہے کراناس فی اللیل والنہار۔ نسبت ایقاعیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال نومت اللیل اور۔ اجریۃ النہر ہے۔ کیونکہ اس کلام کی اصل ہے نومتۃ الشفق فی اللیل۔ میں نے آدمی کورات میں سلایا۔ اجریۃ المساء فی النہر۔ میں نے نہر میں بانی جاری کر دیا ہے۔ پس فعل تنویم کورات پر اور فعل اجراء کو نہر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کے قول ”ولا تطیعوا امر المرءین“ میں اطاعت کو امر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے کیونکہ اطاعت اصلاً ذی امر یعنی امر پر واقع کی جاتی ہے نہ کہ امر پر لہذا امر پر واقع کرنا مجاز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مجاز عقلی کی جو تعریف کی ہے وہ صرف نسبت اسنادی پر صادق آتی ہے نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ پر صادق نہیں آتی لہذا مذکورہ تعریف غیر جامع ہوگی اس کا جواب دیے ہوئے شارح نے خود کہا ہے کہ تعریف میں اسناد سے مراد مطلق نسبت ہے اور مطلق نسبت سب کو شامل ہے نسبت اسنادیہ کو بھی اور اضافیہ اور ایقاعیہ کو بھی۔ اتقارنہ یہ اعتراض و جواب مجاز عقلی کی تعریف کے شروع میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ یہاں شارح کی عبارت کو حل کرنے کے لئے ذکر کر دیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی بحثیں ہیں جن کو میں نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

رَقُولُنا فِي التَّعْرِيفِ بِأَوَّلِ يُخْرِجُ مَعْمُومًا مَرَّ مِنْ قَوْلِ الْجَاهِلِ أَنْبَتِ
الرَّيْبِغِ الْبَقْلَ رَأْيًا لَا نَبَاتَ مِنَ الرَّيْبِغِ فَإِنَّ هَذَا الْأَسْنَادَ وَإِنْ كَانَ
إِلَى عِبْرَتِهِمْ هُوَ لَهُ فِي الْوَاقِعِ لَكِنْ لَا تَأُولَ فِيهِ لَأَنَّهُ مُرَادٌ لَا وَمُعْتَقَدٌ لَا وَكَذَا
شَقَى الطَّبِيبُ الْمَرِيضَ وَمَعْمُومٌ ذَلِكَ مِمَّا يُلَاقِي لِدَعْتَقَادَ دُونَ الْوَاقِعِ فَقَوْلُهُ
بِأَوَّلِ يُخْرِجُ ذَلِكَ كَمَا يُخْرِجُ الْأَقْوَالَ الْكَاذِبَةَ وَهَذَا تَعْرِيفٌ بِالسَّكَاتِ
حِينَ جَعَلَ السَّأُولَ لَا يَخْرُجُ الْأَقْوَالَ الْكَاذِبَةَ فَقَطَّ وَلِلتَّنْبِيهِ عَلَى هَذَا
تَعَرَّضَ الْمُصَنِّفُ فِي الْمَتْنِ لِبَيَانِ فَنَائِدَةٍ هَذَا الْقَيْدُ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ ذَلِكَ
مِنْ دَائِمِهِ فِي هَذَا الْكِتَابِ وَرَأَيْتُ عَلَى بَيَانِ إِخْرَاجِهِ بِمَعْمُومٍ قَوْلِ الْجَاهِلِ
مَعَ أَنَّهُ يُخْرِجُ الْأَقْوَالَ الْكَاذِبَةَ أَيْضًا.

ترجمہ اور ہمارا قول تعریف میں بتاؤں کافر کے گزشتہ قول انبت الریبع البقل کو خارج کر دیتا ہے
در آنحالیکہ وہ ریع سے انبات کا معتقد ہے اسلئے کہ یہ اسناد واقع میں اگرچہ غیر مامولہ
کی طرف ہے لیکن اس میں کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ اسکی مراد اور اس کا اعتقاد یہ ہی ہے اور ایسے ہی شعی الطیب

اور اسی میساجو اعتقاد کے مطابق ہونہ ذکر واقع کے۔ پس اس کا قول بتاؤں اس کو خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوال کا ذبہ کو خارج کر دیتا ہے اور یہ سکا کی پر تعریض ہے اسلئے کہ سکا کی نے تاؤں کو فقط اقوال کا ذبہ کو نکالنے کے لئے متعین کیا ہے اور اس تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کرنے کے لئے تعریض کیا ہے۔ باوجودیکہ اس کتاب میں یہ ان کی عادت نہیں ہے اور اکتفاء کیا ہے کافر کے قول میسے کو خارج کرنے پر باوجودیکہ یہ اقوال کا ذبہ کو بھی خارج کر دیتا ہے۔

تشریح

مصنف ر نے اس عبارت میں بتاؤں کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں تاؤں (قرینہ) کی قید کے ذریعہ کافر کے قول «انبت الریح البقل» کو مجاز عقلی ہونے سے خارج کیا ہے بشرطیکہ وہ کافر انبات من الریح کا اعتقاد رکھتا ہو اور انبات کے سلسلہ میں ریح کو مؤثر حقیقی سمجھتا ہو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ریح کی طرف انبات کی اسناد اگرچہ واقع اور نفس الامر میں غیر ماحولہ کی طرف ہے لیکن یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہ اسناد ماحولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ماحولہ کی طرف ہے اور قرینہ اس لئے نہیں ہے کہ اسناد الی الریح ہی متکلم یعنی کافر کی مراد اور اس کا اعتقاد ہے۔ الحاصل قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ اسناد حقیقت عقلیہ کہلائے گی، مجاز عقلی نہیں کہلائے گی۔ اسی طرح کافر کا قول «شفی الطیب الریح» اور اس کے علاوہ وہ تمام اقوال جنہیں اسناد متکلم کے اعتقاد کے مطابق تو ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو میسے کافر کا قول «احرقب النار المحطب» اور قطع اسکیں الجمل اس طرح کے تمام اقوال قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے حقیقت عقلیہ میں داخل ہوں گے اور مجاز عقلی سے خارج ہوں گے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول بتاؤں کافر کے مذکورہ قول کو مجاز عقلی ہونے سے اسی طرح خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوال کا ذبہ کو خارج کر دیتا ہے۔ قول کا ذب کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے جاو زید کہا درآں حالیکہ اس کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا پس اس مثال میں مآر فعل کی اسناد اگرچہ غیر ماحولہ کی طرف ہے مگر چونکہ اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی۔ شارح کا کافر کے قول کو علیحدہ اور اقوال کا ذبہ کو علیحدہ ذکر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کافر کا قول «انبت الریح البقل» قول کا ذب نہیں ہے حالانکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے یہ بھی قول کا ذب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اقوال کا ذبہ سے مراد وہ اقوال ہیں جن کے کذب کا متکلم بھی اعتقاد رکھتا ہو اور کافر کا قول اس اعتبار سے کاذب نہیں ہے کیونکہ کافر اس قول کے صدق کا اعتقاد رکھتا ہے نہ کہ کذب کا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول «قولنا بتاؤں» علامہ سکا کی پر تعریض ہے اس طور پر کہ علامہ سکا کی نے تاؤں کی قید کے ذریعہ مجاز عقلی سے صرف اقوال کا ذبہ کو خارج کیا ہے۔ کافر کے قول «انبت الریح البقل» کو خارج نہیں کیا ہے۔ مصنف ر نے اس عبارت سے واضح کیا ہے کہ تاؤں کی قید اقوال کا ذبہ کی طرح کافر کے قول «انبت الریح البقل» کو بھی مجاز عقلی سے خارج کر دیتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف ر نے خلاف عادت متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کیا ہے اور متن

کافر کے قول کو نکالنے کے بیان پر اکتفا کیا ہے مالاںکہ یہ قید جس طرح کافر کے قول کو مجاز عقلی سے خارج کرتی ہے اسی طرح اقوال کا ذہن کو بھی خارج کرتی ہے۔

وَلِهَذَا إِنِّي وَإِلَآنَ مِثْلَ قَوْلِ الْجَاهِلِ خَارِجٌ عَنِ الْمَجَازِ لِإِشْتِرَاطِ الشَّأْوِلِ فِيهِ لَمْ يَحْتَمِلْ حُكْمُ قَوْلِهِ شِعْرٌ أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَتَى الْكَبِيرَ : كَرَّ الْعَدَاةَ وَمَرَّ الْعَشَى عَلَى الْمَجَازِ إِنِّي عَلَى أَنَّ إِسْنَادَ أَشَابَ وَأَتَى إِلَى كَرَّ الْعَدَاةَ وَمَرَّ الْعَشَى مَجَازٌ مَا دَامَ لَمْ يُعْلَمْ أَوْ لَمْ يُظَنَّ أَنَّ فَاسِدَةً إِنِّي كَائِلٌ هَذَا الْقَوْلَ لَمْ يُعْقَدَ ظَاهِرُهُ أَيْ ظَاهِرُ الْإِسْنَادِ لِإِنْتِفَاءِ الشَّأْوِلِ فِي إِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُعَقَّدًا لِلظَّاهِرِ فَيَكُونُ مِنْ قِبَلِ قَوْلِ الْجَاهِلِ أَشَابَ الرِّبْعُ الْبَقْلَ كَمَا أُسْتَدَلُّ بِغَيْرِ مَا لَمْ يُعْلَمْ وَلَمْ يُسْتَدَلَّ بِشَيْءٍ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُبْرَدَ ظَاهِرُهُ مِثْلُ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى أَنَّ إِسْنَادَ مَيَّزَ إِلَى جَذَبِ اللَّيَالِي فِي قَوْلِ أَبِي التَّجَمِّعِ شِعْرٌ مَيَّزَ عَنْهُ إِنِّي عَنْ الرَّاسِ فُتَزَعًا عَنْ فُتَزَعٍ : هُوَ الشَّعْرُ الْمُجْتَمِعُ فِي تَرَاجِيسِ الرَّاسِ جَذَبِ اللَّيَالِي إِنِّي مُضِيهَا وَارْتِخِلَتْهَا أَبْطَى أَوْ إِسْرَعَى : حَالٌ مِنَ اللَّيَالِي عَلَى تَقْدِيرِ الْقَوْلِ إِنِّي مَعْقُولٌ لَهَا وَبِجُورٍ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِمَعْنَى الْخَبَرِ مَجَازٌ خَبَرَانِ إِنِّي أُسْتَدَلُّ عَلَى أَنَّ إِسْنَادَ مَيَّزَ إِلَى جَذَبِ اللَّيَالِي مَجَازٌ بِقَوْلِهِ مُتَعَلِّقٌ بِأُسْتَدَلُّ إِنِّي يَقُولُ إِلَى التَّجَمُّعِ عَقِيَّةٌ إِنِّي عَقِيْبَ قَوْلِهِ مَيَّزَ عَنْهُ فُتَزَعًا عَنْ فُتَزَعٍ أَتَى أَبَا التَّجَمِّعِ أَوْ شَعْرَ رَأْسِهِ قِيلَ اللَّهُ إِنِّي أَمْرُهُ وَإِرَادَتُهُ لِلشَّمْسِ أَطْلُعِي فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ فَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَنَّهُ الْمُبْدِي وَالْمُعِيدُ وَالْمُنْتَهَى وَالْمُفْنِنُ فَيَكُونُ الْإِسْنَادُ إِلَى جَذَبِ اللَّيَالِي بِشَأْوِلٍ عَلَى أَنَّهُ زَمَانٌ أَوْ سَبَبٌ

ترجمہ

اور اسی وجہ سے اور اسلئے کہ کافر کے قول کے مثل مجاز سے خارج ہے کیونکہ مجاز میں تاویل شرط ہے نہیں مہول کیا جائے گا شاعر کے قول کہ رات دن کے انقلاب نے بچہ کو جوان کر دیا اور بوڑھے کو فن کر دیا مجاز پر یعنی اس بات پر کہ اشاب اور اتی کی اسناد کرا عداۃ و مر العشی کی طرف مجاز ہے جب تک کہ نہ معلوم ہو جائے یا نہ گمان ہو جائے کہ اس قول کا قائل اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے یعنی ظاہر اسناد کا۔ کیونکہ اس وقت تاویل منافی ہے اسلئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ظاہر کا معتقد ہو پس یہ کافر کے قول اہت الربیع البقل کے قبل سے ہو جائے گا جیسا کہ استدلال کیا گیا ہے یعنی جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے اور کسی شے کے

— ذریعہ اس بات پر استدلال نہ کیا جائے کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے مثل اس بات پر استدلال کے کہ ابوالنجم کے قول میں میتر کی اسناد جذب الیالی کی طرف مجاز ہے سہ جدا کر دیا ہے سرے بالوں کا گچھہ۔ قنزع، سر کے اطراف میں بالوں کے مجموعہ کا نام ہے راتوں کے گذرنے اور ان کے اختلاف نے نواب بلدی گذریا آہستہ مقول کی تقدیر پر سیالی سے حال ہے یعنی مقولاً فیہا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امر خیر کے معنی میں ہو مجازاً ان کی خبر ہے یعنی اس بات پر کہ میتر کی اسناد جذب الیالی کی طرف مجاز ہے استدلال کیا گیا ہے اس کے قول سے (بہ) استدلال کے متعلق ہے یعنی ابوالنجم کے قول سے جو اس کے بعد ہے یعنی اس کے قول میں عن قنزع عمن قنزع کے بعد ہے سہ فنا کر دیا ہے ابوالنجم کو یا اسکے سر کے بال کو اشتر کے حکم نے اور اس کے ارادہ نے آفتاب سے کہ تو طلوع ہو جا۔ اسلئے کہ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ فنا کرنا اللہ کا کام ہے اور وہی ابتداء پیدا کر نیوالا اور وہی دوبارہ پیدا کرنے والا ہے۔ وہی پیدا کرنے والا وہی فنا کرنے والا ہے پس جذب الیالی کی طرف اسناد قرینہ کے ساتھ ہوگی اس بنا پر کہ وہ را نہ ہے یا سبب ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ کافر کا قول انبت الزرع البقل مجاز عقلی سے اسلئے خارج ہوا ہے کہ اس میں ظاہر اسناد مراد نہ ہونے پر تاویل اور قرینہ موجود نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے قرینہ شرط ہے پس اسی وجہ سے شاعر کے قول سے اشاب الصغیر و افنی الکبیرہ کرا العداۃ و مرا العشی میں کرا العداۃ و مرا العشی کی طرف اشاب اور افنی کی اسناد کو مجاز پر محمول نہیں کیا جائے گا تا دقتیکہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ شاعر نے اس قول کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ جب تک یہ بات معلوم نہ ہوگی تو قرینہ منتفی ہوگا اور قرینہ اسلئے منتفی ہوگا کہ اس میں یہ احتمال ہوگا کہ ہو سکتا ہے کہ شاعر اس کے ظاہر کا معتقد ہو اور اس نے اس اسناد کے ظاہر کا ارادہ کیا ہو یعنی وہ کرا العداۃ و مرا العشی کو اشاب اور افنی کا فاعل حقیقی سمجھتا ہو اور جب احتمال ہے تو اسناد الی غیر ماہولہ پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی اور شاعر کا یہ قول کافر کے قول انبت الزرع البقل کے قبیل سے ہوگا۔ ہاں اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ شاعر مومن ہے اور اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ وہ اشاب اور افنی کا حقیقی فاعل تو اشتر کی کو سمجھتا ہے مگر اس نے کسی مشابہت کی وجہ سے کرا العداۃ و مرا العشی کی طرف اسناد کی ہے تو ایسی صورت میں اسناد الی غیر ماہولہ پر چونکہ قرینہ ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کا علم موجود ہے اسلئے اس کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا۔ مصنف نے ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کے علم پر ایک نظیر پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ابوالنجم کے شعر میں عن قنزع عمن قنزع عن قنزع جذب الیالی البطلی اد اسرعی۔ میں میتر کی اسناد جذب الیالی کی طرف مجاز ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل یہ ہے کہ اسکے بعد ابوالنجم نے یہ کہا ہے سہ ”افناہ قیل الشہر للشیس اطلعی“ اس بعد والے شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالنجم مؤدہ ہے اور ہر چیز میں موثر حقیقی الشہر کی کو سمجھتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ ابوالنجم نے میتر کی جذب الیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے بلکہ جذب الیالی

کی طرف یا تو اسلئے اسناد کردی گئی کہ جذب الیالی یعنی الیالی الجاذبہ سرے بالوں کے جدا کرنے کا مانہ ہے۔ یا اسلئے اسناد کردی گئی ہے کہ جذب الیالی سرے بالوں کو جدا کرنے کا سبب عادی ہے۔ بہر حال جب قرینہ سے ظاہر نکلا مراد نہ معلوم ہو گیا تو جذب الیالی کی طرف میتر کی اسناد اسناد مجاری ہوگی۔ اب یہ ذرا سی عبارت حل کر لیجئے۔ شارح کہتے ہیں کہ مجازاً ان کی خبر ہے اور مصنف کا قول بقول استدلال کے متعلق ہے اور متن کا ترجمہ یہ ہے جیسا کہ ابوالنجم کے بعد میں آنے والے قول سے افادہ قیل اللہ للشیخ الطوسی سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ ابوالنجم کے قول میتر عندہ الخ میں میتر کی جذب الیالی کی طرف اسناد مجازہ ہے یعنی اس اسناد کے مجاز ہونے پر ابوالنجم کا بعد والا قول قرینہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ابھی او اسری لیبالی سے حال ہے اور امر انشاء ہونے کی وجہ سے چونکہ حال نہیں ہو سکتا ہے اسلئے شارح نے کہا ہے کہ ابھی سے پہلے مقولاً فیہا کا لفظ مقدم ہے اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ابھی او اسری ہے تو امر لیکن خبر کے معنی میں ہے اور خبر کو حال قرار دینا جائز ہے۔

وَأَسَامُهُ أَيْ أَصْنَافُ الْمَجَازِ الْعَقْلِيَّةِ بِإِعْتِبَارِ حَقِيقَةِ الظَّرْفَيْنِ وَمَجَازِيَّتِهِمَا
أَمْرٌ بَعْدَ "لَا تَطْرُقُ فِيهِ" وَهُمَا الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ وَالْمُسْنَدُ إِمَّا حَقِيقَتَانِ لِعَوِيَّتَانِ
تَحْوِيَانِ أَنْبَتِ الرَّبِيعِ الْبَقْلُ أَوْ مَجَازَانِ لِعَوِيَّتَانِ تَحْوِيَانِ الْأَرْضِ شَبَابِ
الزَّمَانِ فَإِنَّ الْمُرَادَ بِالْحَيَاءِ الْأَرْضَ حَيْثُ تَنْتَبِهُ الْقَوَى الشَّامِيَّةُ فِيهِمَا وَاحْدَتُهُ
نَضَارَتُهَا بِأَنْوَاعِ الثَّبَاتِ وَالْأَحْيَاءِ فِي الْحَقِيقَةِ إِعْطَاءُ الْحَيَوَةِ وَهِيَ صِفَةٌ
تَقْضِي الْحَسَّ وَالْحُرْكَهَ وَكَذَا الْمُرَادُ بِشَبَابِ الزَّمَانِ إِزْدِيَادُ قُوَّتَيْهَا النَّاسِيَةِ
وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ الْحَيَوَانِ فِي زَمَانٍ يَكُونُ حَرَارَتُهُ الْغَرِيْبِيَّةَ
مَشْبُوبَةً أَيْ كَوْنِهِ مُشْتَعِلَةً أَوْ مُتَمَلِّقَتَانِ بِأَنْ يَكُونَ أَحَدُ الظَّرْفَيْنِ
حَقِيقَةً وَالْآخَرُ مَجَازًا تَحْوِيَانِ أَنْبَتِ الْبَقْلِ شَبَابِ الزَّمَانِ فِيهَا الْمُسْنَدُ حَقِيقَةً
وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ مَجَازٌ أَوْ أَحْمَى الْأَرْضِ الرَّبِيعِ فِي عَكْسِهِ وَوَجْهُ الْأَنْوَاعِ
فِي الْأَمْرِ بَعْدَ عَلَامَةِ هَبِّ إِلَيْهِ اللَّهُ ظَاهِرٌ لِأَنَّهُ اشْتَرَطَ فِي الْمُسْنَدِ
أَنْ يَكُونَ فِعْلًا أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُ فَيَكُونُ مُفْرَدًا وَكُلُّ مُفْرَدٍ مُسْتَعْمَلٍ
إِمَّا حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا

ترجمہ اور حقیقتِ طرفین اور مجازیتِ طرفین کے اعتبار سے مجاز عقلی کی جارہیں ہیں اسلئے کہ اسکی دونوں طرفین اور وہ مسند الیہ اور مسندیں یا تو حقیقت لغوی ہیں جیسے انبت الربیع البقل یا دونوں مجاز لغوی ہیں جیسے احمی الارض شباب الزمان۔ کیونکہ احیاء الارض سے مراد زمین قوی نامیہ کو ابھارنا

اور طرح طرح کی گھاسوں سے شادابی پیدا کرنا ہے اور حیاہ حقیقت میں حیات کا ایجاد کرنا ہے اور حیات الہی صفت ہے جو حس و حرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ایسے ہی شبابِ زمان سے مراد اس کی قوتِ نامیہ میں اضافہ ہے اور شبابِ حقیقت میں نام ہے جو ان کے ایسے زمانے میں ہونے کا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور مجروش ہو یا دونوں مختلف ہیں بایں طور کہ طرفین میں سے ایک حقیقت ہو اور دوسری مجاز ہو جیسے انبت البقل شباب الزمان اس میں مسند حقیقت ہے اور مسند الیہ مجاز ہے۔ یا احمی الارض الریح اسکے عکس میں اور چاروں میں وہ حصہ مصنف کے مذہب کے مطابق ظاہر ہے اسلئے کہ مسند میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل ہو یا معنی فعل ہو پس مسند مفرد ہوگا اور ہر مفرد متعل یا حقیقت ہے یا مجاز ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ اور مسند کی حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں (۱) مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت لغوی ہوں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنے معنی موضوع لیس متعل ہو مثلاً مودعہ کا قول انت الریح البقل کہ اس میں مسند یعنی انبات بھی اپنے معنی موضوع لہ (اگانے) میں متعل ہے اور ریح بھی اپنے معنی موضوع لہ (موسم بہار) میں متعل ہے اور مودعہ چونکہ ظاہر اسناد کا عقیدہ نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۲) مسند الیہ اور مسند دونوں مجاز لغوی ہوں یعنی دونوں غیر موضوع لہ معنی میں متعل ہوں جیسے مودعہ کا قول انت البقل شباب الزمان شباب زمان نے زمین کو زندہ کر دیا ہے اس مثال میں احیاء مسند ہے اور شباب زمان مسند الیہ ہے اور احیاء کے حقیقی معنی اعطایا حیات کے ہیں یعنی حیات کو موجود کرنا اور حیات الہی صفت کا نام ہے جو حس و حرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ارض کے مجازی معنی ہیں زمین کے اندر قوی نامیہ کو ابھارنا اور طرح طرح کی گھاسوں سے اس میں سرسبزی اور شادابی پیدا کرنا یہاں احیاء کے مجازی معنی مراد ہیں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں اسی طرح شباب زمان کے حقیقی معنی ہیں جوان کا ایسے زمانے میں ہونا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور متعل ہو اور مجازی معنی ہیں زمین کی قوتِ نامیہ میں اضافہ اور زیادتی کا اور یہاں مجازی معنی مراد ہیں نہ کہ حقیقی اس قول کا قائل بھی چونکہ مودعہ ہے اور وہ اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۳) مسند الیہ اور مسند دونوں مختلف ہوں یعنی مسند حقیقت ہو اور مسند الیہ مجاز ہو جیسے مودعہ کا قول انت البقل شباب الزمان اس قول میں مسند یعنی انبات اپنے حقیقی معنی (اگانے) میں متعل ہے اور مسند الیہ یعنی شباب الزمان اپنے مجازی معنی میں متعل ہے اور قائل مودعہ ہونے کی وجہ سے چونکہ ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۴) مسند الیہ حقیقت ہو اور مسند مجاز ہو جیسے مودعہ کا قول احمی الارض الریح اس قول میں مسند الیہ (ریح) تو اپنے حقیقی معنی (موسم بہار) میں متعل ہے اور مسند یعنی احیاء ارض اپنے مجازی معنی میں متعل ہے اور قائل چونکہ مودعہ ہے اور ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے مذہب کے مطابق چاروں قسموں میں انحصار کی وجہ بالکل ظاہر ہے اور درجہ بطور یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک مسند کے لئے یہ شرط ہے کہ مسند فعل ہو یا معنی فعل ہو اور اس صورت میں مسند مفرد ہی

ہو سکتا ہے اسی طرح مسند الیہ بھی مفرد ہوتا ہے اور ہر مفرد مستعمل یا تو حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا۔ پس اگر مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت ہیں تو قسم اول اور اگر دونوں مجاز ہیں تو قسم ثانی اور اگر ایک حقیقت ایک مجاز ہے تو قسم ثالث و رابع ہے۔ شارح نے مفرد کو مستعمل کے ساتھ اسلئے مفید کیا ہے کہ استعمال سے پہلے کوئی کلمہ نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز۔

یہ خیال رہے کہ یہ چاروں قسمیں جس طرح مجاز عقلی میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقیقت عقلیہ میں بھی جاری ہوتی ہیں اور مذکورہ چاروں اقوال جبکہ ان کا قائل موجد ہے، مجاز عقلی کی مثالیں ہیں لیکن اگر ان کا قائل کافر اور منکر خدا ہو تو یہ ہی چاروں اقوال حقیقت عقلیہ کی مثالیں ہو جائیں گی۔

وَهُوَ أَيْ الْمَجَازُ الْعَقْلِيُّ فِي الْفُرَّانِ كَثِيرٌ أَيْ كَثِيرٌ فِي نَسْبِهِ لَا بِإِلْصَاقِهِ
إِلَى مُقَابِلِهِ حَتَّى يَكُونُ الْحَقِيقَةُ الْعَقْلِيَّةُ قَلِيلَةً وَتَقْدِرُ بَيْنُ فِي الْفُرَّانِ عَلَى
كَثِيرٍ لِمُجَوِّدِ الْإِلَهِيَّةِ وَإِذَا كُنْتُ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ أَيْ آيَاتُ اللَّهِ تَعَالَى زَادَتْهُمْ
إِيمَانًا أَسْنَدَ الزِّيَادَةِ وَهِيَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى الْآيَاتِ لِكُونِهَا سَبَبًا لَهَا
يُنْزِلُ بِهَا أَسْبَابَ كُلِّ شَيْءٍ الشَّدِيدُ بِإِيجِازٍ هُوَ فِعْلُ الْجَيْشِ إِلَى زِيَادَتِهِ
لَا أَنَّهُ سَبَبٌ أَمْرٌ يَنْزِعُ عَنْهَا لِبَاسُهَا سَبَبٌ نَزَعُ اللَّبَاسِ عَنْ أَدَمَ وَخَوَاءُ
عَلَى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَهُوَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى إِبْلِيسَ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ
الْأَكْلُ مِنَ الشَّجَرَةِ وَسَبَبُ الْأَكْلِ وَسَوْسَتُهُ وَمَعَا سَمَتُهُ آيَاتُهَا بِآيَاتِهِ
لَهُمَا مِنَ الشَّيْءِ يَوْمًا نَسَبُ عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ بِهِ لِيَتَّقُوا أَيْ كَيْفَ
تَتَّقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنْ بَقِيتُمْ عَلَى الْكُفْرِ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا سَبَبُ
الْفِعْلِ إِلَى الزَّمَانِ وَهُوَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةُ وَهَذَا كِنَايَةٌ عَنْ
شِدَّتِهِ وَكَثْرَةِ الْعُصُومِ وَالْأَخْزَانِ فِيهِ لِأَنَّهُ الشَّيْبُ مَعَايَسَارٌ عِنْدَ
تَفَاتُلِ الشَّدِيدِ وَالْمُخْنِ أَوْ عَنْ طَوْلِهِ لِأَنَّ الْأَطْفَالَ يَبْلُغُونَ فِيهِ
أَوَّانَ الشَّيْبِ نَوَاحِيهِ وَأَخْرَجَتْ الْأَكْرَاضُ أَتَقَالَهَا أَيْ مَا فِيهَا مِنَ الدَّنَائِجِ
وَالْخَزَائِنِ سَبَبُ الْإِخْرَاجِ إِلَى مَكَانِهِ وَهُوَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةُ

اور وہ یعنی مجاز عقل قرآن میں بہت ہے یعنی فی نفسہ کثیر ہے نہ کہ اس کے مقابل کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہاں تک کہ حقیقت عقلیہ کم ہو اور فی القرآن کو کثیر پر مقدم کرنا محض اہتمام کی وجہ سے ہے اور جب ان کے سامنے اس کی آیات یعنی الشری آیات بڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ

ترجمہ

کردیتی ہیں زیادہ کی اسناد آیات کی طرف کیگی حالانکہ زیادت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے کیونکہ آیات زیادتی ایمان کا سبب ہیں۔ ذبح کرتا ہے انکے لڑکوں کو ذبح کرنا جو لشکر کا فعل ہے فرعون کی طرف منسوب کیا گیا ہے اسلئے کہ فرعون سبب آمر ہے۔ اتار رہا ہے ان سے ان کے لباس کو۔ آدم اور حوا سے لباس اتارنا جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا کیونکہ اس کا سبب درخت سے کھانا ہے اور کھانے کا سبب اس کا دوسرہ ڈالنا اور ان دونوں کے سامنے اس بات کی قسم کھانا ہے کہ وہ ان کا خیر خواہ ہے۔

یونہی منصوب ہے اس بنا پر کہ وہ متقون کا مفعول بہ ہے۔ کیسے بھوگے قیامت کے دن اگر تم کھڑے رہتی رہے ایسے دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ فعل کی نسبت زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ اللہ کا فعل ہے حقیقتہً اور یہ کناہ ہے اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم سے اسلئے کہ لگاتار ستیوں اور مسلسل رنج و غم سے بوڑھا یا جلد آجھاتا ہے یا اس روز کی طوالت سے کناہ ہے اسلئے کہ اس دن میں بچے بوڑھا پے کو پہنچ جائیں گے۔ اور نکال دیں زمین اپنے بوجھ کو یعنی دینیوں اور خزانوں کو اخراج کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ حقیقتہً اللہ تعالیٰ کا فعل ہے مصنف ر نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے۔ یہ کہہ کر مصنف ر نے ظاہر پر تشریح پر رد کیا ہے کیونکہ ظاہر یہ قرآن میں مجاز عقلی کے وقوع کے قائل نہیں ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مجاز سے کذب کا ایہام ہوتا ہے حالانکہ قرآن کذب اور ایہام کذب سے منزہ ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب مجاز پر قرینہ موجود ہوگا تو ایہام کذب کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ شارح نے کثیر فی نفسہ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول کثیر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں مجاز عقلی کا استعمال حقیقت عقلیہ کی بہ نسبت زیادہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک میں حقیقت عقلیہ کا استعمال زیادہ ہے اور مجاز عقلی کا کم ہے۔ پس اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہاں کثیر سے فی نفسہ کثیر مراد ہے حقیقت عقلیہ کے مقابلے میں کثیر مراد نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہ کثیر ہو اور دوسرے کے مقابلے میں کثیر نہ ہو جیسے ہندوستان میں مسلمان فی نفسہ کثیر ہیں لیکن کفار کے مقابلے میں کثیر نہیں ہیں بلکہ ان کے مقابلے میں قلیل ہیں۔

وتقدیم فی القرآن سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فی القرآن جو کہ معمول ہے اس کو اس کے عامل کثیر پر مقدم کیا گیا ہے اور معمول کی تقدیم تخصیص پر دلالت کرتی ہے لہذا مصنف کی عبارت کا مطلب ہوا کہ مجاز عقلی قرآن ہی میں کثیر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مجاز عقلی جس طرح قرآن میں بکثرت موجود ہے غیر قرآن کثرت رسول اور کلام عرب میں بھی بکثرت موجود ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں فی القرآن کو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم نہیں کیا گیا ہے بلکہ محض اہتمام کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے یعنی قرآن کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے فی القرآن کو مقدم کیا گیا ہے۔ مصنف ر نے قرآن پاک میں مجاز عقلی واقع ہونے کی چند مثالیں پیش کی ہیں (۱) «واذا تسلیم علیہم آیاتہ زادتهم ایمانا» جب ان کے

سامنے آیات خداوندی پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ اس آیت میں زیادت کی اسناد اس میر کی طرف کی گئی ہے جس کا مریض آیات ہے۔ یا آیات کی طرف زیادت کی اسناد کی گئی ہے حالانکہ زیادت کی کرنا اللہ کا فعل ہے یعنی زیادت کا حقیقی فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے مگر اللہ تعالیٰ عادتاً آیات کے ذریعہ ایمان میں اضافہ کرتے ہیں لہذا آیات سبب ہونے کی وجہ سے زیادت کا فاعل مجازی ہوں گی اور فاعل مجازی اور غیر مابولہ کی طرف اسناد کرنے کا نام چونکہ مجاز عقلی ہے اسلئے اس آیت میں زاوت کی اسناد مجاز عقلی ہوگی۔ (۲) نیز عذابنا ہم فرعون بنو اسرائیل کے بچوں کو ذبح کرتا ہے۔ اس آیت میں ذبح کرنے کی نسبت فرعون کی طرف کی گئی ہے حالانکہ فرعون آمر ہونے کی وجہ سے ذبح کا سبب ہے ذبح کرنے والا نہیں ہے ذبح کرنے والا اس کا لشکر ہے۔ پس اس آیت میں بھی چونکہ فاعل مجازی اور غیر مابولہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی (۳) نیز عذابنا لباسہا ابلیس ان دونوں سے ان دونوں کا لباس اتارتا ہے۔ اس آیت میں آدم و حوا کے کپڑے اتارنے کو ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ حقیقتاً یہ کام اللہ تعالیٰ کا ہے اور ابلیس کی طرف اس لئے منسوب کیا گیا ہے کہ کپڑے اترنے کا سبب ان کا شجر ممنوعہ کو کھانا ہے اور شجرہ ممنوعہ کو کھانے کا سبب ابلیس کا ان کے دل میں وسوسہ ڈالنا اور ان کے سامنے خیر خواہ ہونے کی قسمیں کھانا ہے پس ابلیس کا قسم کھانا سبب ہے اور سبب السبب، سبب ہوتا ہے، لہذا ابلیس کپڑے اترنے کا سبب ہوا اور نزع کی نسبت سبب کی طرف ہوئی اور سبب کی طرف فعل کی اسناد چونکہ مجاز عقلی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی (۴) یوما یجعل اللہ ان غیبا۔ وہ دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا یوما یبتقون کا مفعول یہ ہونے کی وجہ سے منسوب ہے یعنی اگر تم کفر پر باقی رہے تو قیامت کے دن سے کیسے بچو گے وہ قیامت کا دن بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ اس آیت میں یجعل فعل کی اسناد یوم یعنی زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام (بچوں کو بوڑھا کرنا) حقیقتہً باری تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر مابولہ کی طرف ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایت اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم مراد ہے کیونکہ لگا تار سختیوں اور مسلسل رنج و غم سے بوڑھا یا بہت جلد آجاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایت اس دن کی طوالت مراد ہے۔ کیونکہ یہ دن اتنا طویل ہے کہ اس عرصے میں بچے بھی بوڑھا پے کو پہنچ جاتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وان یوماعند ربک کالف سنة ماتعدون۔ (۵) واخرجت الارض انقاها زمین اپنے دینے اور خزینے نکال دے گی۔ اس آیت میں اخرج کی اسناد مکان یعنی زمین کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام حقیقتہً اللہ تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر مابولہ کی طرف ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی شمار ہوگی۔

وَعَبْرٌ مِّنْهُنَّ بِالْمَجَازِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ كَثِيرٌ وَرَأْسُهَا تَالِ ذَلِكْ لَا تَسْمِيَةٌ بِالْمَجَازِ

فِي الْاَثْبَاتِ وَرَأْسُ ذَلِكَ فِي اَحْوَالِ الْاَسْنَادِ الْخَبْرِي يُؤْهِمُ اخْتِصَاصَهُ بِالْخَبَرِ بَلْ
يَجُوزِي فِي الْاَشْيَاءِ مَحْوُ يَاهَا مَا نِ ابْنِ لِي حَصْرًا فَإِنَّ الْبِنَاءَ فِعْلُ الْعَمَلَةِ
وَمَا مَا نِ سَبَبٌ أَمِيرٌ وَكَذَلِكَ أَقُولُكَ فَلْيَنْتَبِهِ الرَّبِيعُ مَا مَاءٌ وَلِيَصْمُ هَذَا
وَلْيَعِدْ جِدُّكَ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا أُسْنِدُ فِيهِ الْأَمْرُ أَوِ التَّهْمَى إِلَى مَا كَيْسَ
الْمُطْلُوبِ مِنْهُ صُدُّهُ وَرَأْسُ الْفِعْلِ أَوِ التَّرْكَ عَنْهُ وَكَذَلِكَ أَقُولُكَ لَيْتَ التَّهْرَجَارِ
وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَصْلُكَ تَامُرُكَ

ترجمہ

اور خبر کے ساتھ متعص نہیں ہے اس کا مطلق اس کے قول کثیر پر ہے اور یہ اسلئے کہا ہے کہ
مجاز کا مجازی الاثبات نام رکھنا اور اس کو احوال اسناد خبری میں لانا اس کے خبر کے ساتھ خاص
ہونے کا دم پیدا کرتا ہے بلکہ انشا میں جاری ہوتا ہے جیسے اے ہامان میرے لئے عمل بنا۔ اسلئے کہ عمل
بنانا معاروں کا کام ہے اور ہامان سبب آمر ہے اور ایسے ہی تیرا قول فصل ربیع جو چاہے اگائے، اور تیرا دن روزہ
رکھے، اور خبری کو شش کو شش کرے اور وہ جو اسکے مشابہ ہو اس چیز میں سے جس میں امر یا نہی کی اسناد کی گئی ہو
اس چیز کی طرف جس سے فعل کا صدور یا ترک فعل مطلوب نہ ہو اور ایسے ہی تیرا قول کا شش نہر جاری ہوتی اور
باری تعالیٰ کا قول کیا خبری نماز تجھ کو حکم کرتی ہے۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ یہ متن مصنف کے قول کثیر پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مجازی عقلی قرآن
میں بجز ت پایا جاتا ہے اور مجازی عقلی خبر کے ساتھ متعص نہیں ہے بلکہ مجازی عقلی مبطل خبر کے اندر
جاری ہوتا ہے اسی طرح انشا کے اندر بھی جاری ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات کہنے کی ضرورت اسلئے پیش
آئی ہے کہ مصنف کے علاوہ بعض لوگوں نے مجازی عقل کو مجازی الاثبات کے ساتھ موسوم کیا ہے اور اثبات خبر میں
تو متفق ہوتا ہے لیکن انشا میں متفق نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مصنف مجازی عقل کو احوال اسناد خبری میں لائے
ہیں۔ پس مجازی الاثبات نام رکھنے سے اور احوال اسناد خبری میں لانے سے چونکہ خبر کے ساتھ اختصاص کا دم
پیدا ہوتا ہے اسلئے مصنف نے غیر متعص بالخبر کہہ کر اس دم کو دور کر دیا اور فرمایا کہ مجازی عقلی خبر کے ساتھ متعص
نہیں ہے بلکہ خبر اور انشا دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ خبر کی مثالیں تو سابق میں گذر چکی ہیں اور انشا میں جاری
ہونے کی مثال یا ہامان ابنی صرحا ہے۔ بادشاہ وقت نے اپنے وزیر ہامان سے کہا اے ہامان میرے لئے عمل
بنا۔ اس کلام میں فعل بنا کی اسناد ہامان کی طرف مجازی ہے کیونکہ بنا اور مکان تعمیر کرنا حقیقتہ معاروں کا فعل
ہے اور ہامان تو وہ سبب ہے یعنی ہامان معاروں کو امر کرنے اور حکم دینے کی وجہ سے سبب ہے لہذا فاعل مجازی
اور سبب کی طرف اسناد کرنے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی اور اب چونکہ امر کا صیغہ ہے جو انشا کے

قبیل سے ہے اسلئے یہ اسناد مجازی انشاء میں ہوگی نہ کہ خبر میں۔ اسی طرح اگر آپ نے کہا فلنبت الزرع انشاء
 ویسم نہارک، ولید بعد مذک تو ان میں بھی مجاز عقل ہوگا کیونکہ انبات کا حقیقی فاعل انشاء ہے نہ کہ زرع اور صوم کا
 حقیقی فاعل مخاطب ہے نہ کہ نہار اور جد کا حقیقی فاعل بھی مخاطب ہے نہ کہ جد مصدر۔ پس چونکہ ان مثالوں
 میں فعل امر کی اسناد فاعل مجازی اور غیر ماہولہ کی طرف کی گئی ہے اسلئے یہ مثالیں بھی ایسی ہونگی جہاں انشاء
 میں مجاز عقل جاری ہوتا ہے ان کے علاوہ وہ تمام اقوال انشاء میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال ہوں گے جن
 میں فعل امر کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے فعل کا مصدر مطلوب نہ ہو جیسا کہ یا ہامان ابن میں ہامان سے
 فعل بناؤ کا مصدر مطلوب نہیں ہے یا فعل نہیں کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے ترک فعل مطلوب نہ ہو۔ جیسے
 لا یقیم یلک میں یل سے ترک قیام مطلوب نہیں ہے۔ اسی طرح امر اور نہی کے علاوہ بھی انشاء کی ایسی قسمیں ہیں جن میں
 مجاز عقلی پایا جاتا ہے جیسے تمنی۔ لیت النہر جابہ میں جاریہ کی اسناد ضمیر نہر کی طرف اسناد مجازی ہے اور استفہام
 اصولیک تامرک میں تامر کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو صلاۃ کی طرف راجع ہے اسناد مجازی ہے درانحالیکہ تمنی
 اور استفہام دونوں انشاء کی قسمیں ہیں۔

وَلَا بُدَّ لَهُ اَنْ يَّمْجَازَ الْعُقْلُ مِنْ قَرِيْبَةٍ صَادِقَةٍ عَنْ اِرَادَةِ ظَاهِرِهِ لِأَنَّ التَّبَادُّرَ
 اِلَى الْقَوْمِ عِنْدَ اِسْتِغْنَاءِ الْقَرِيْبَةِ هُوَ الْحَقِيْقَةُ لَفْظِيَّةٌ كَمَا مَرَّ فِي قَوْلِ اَبِي النَّجْمِ مِنْ
 قَوْلِهِ اَقْنَاهُ قَبْلُ اِنَّهُ اَوْ مَعْنَوِيَّةٌ كَاسْتِعَالَةِ قِيَامِ الْمُسْنَدِ بِالْمَدِّ كَقَوْلِهِ
 اَنْى بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ الْمَدُّ كَقَوْلِهِ مَعَ الْمُسْنَدِ عَقْلًا اَنْى مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ يَفْعَلُ يَكُوْنُ
 يَحِيْثُ لَا يَدْعَى اَحَدٌ مِّنَ الْمُحَقِّقِيْنَ وَالْمُبْطِلِيْنَ اَنَّهُ يَجُوْزُ قِيَامُهُ بِهِ
 لِأَنَّ الْعَقْلَ اِذَا اَخْلَى وَنَفْسُهُ بَعْدَهُ مَعَالَا كَقَوْلِكَ لِحَبَّتِكَ جَاءَتْ بِى
 اَيْتِكَ لِيُظْهَرَ اِسْتِعَالَةَ قِيَامِ النَّجْمِ بِالْمُحَبَّةِ اَوْ عَادَةً اَنْى مِنْ جِهَةِ الْعَادَةِ
 تَعْمُوْهُ هَزَمَ الْاَمِيْرُ الْجُنْدَ لَا اِسْتِعَالَةَ قِيَامِ هَزَمَ الْجُنْدَ بِالْاَمِيْرِ وَحَدَّ اَعَادَةً
 وَانْ كَانَ مُكْنًى عَقْلًا وَرَأْسًا اَلْقِيَامُ بِهِ لِيَعْمَرَ الصُّدُوْرَ عَنْهُ مِثْلُ حَضَرَبَ وَ
 هَزَمَ وَغَيْرُهُ كَقُرْبَ وَبَعْدَ وَصَدُوْرٍ عَظُمَ عَلَى اِسْتِعَالَةِ اَنْى اَوْ كَصَدُوْرٍ اَلْكَلَامِ
 عَنْ الْمَوْحِدِ مِثْلُ اَشَابَ الصَّغِيْرُ اَنْبَيْتَ فَاِنَّهُ يَكُوْنُ قَرِيْبَةً مَّعْنَوِيَّةً
 عَلَى اَنَّ اَسَادَ اَشَابَ وَاَسْنَى اِلَى كَثَرِ الْعَدَاةِ وَمَرَّ الْعَنَى مَجَازًا لَا يَقَالُ
 هَذَا اِذَا اَخْلَى فِي الْاِسْتِعَالَةِ لِأَنَّ اَقْوَالَ لَا تَسْلِمُ ذَلِكَ كَيْفَ وَقَدْ
 ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِّنْ ذَوِي الْعُقُولِ وَاجْتَنَبْنَا فِي الْاِبْطَالِ اِلَى دَبِيْلِ -

ترجمہ

اور ضروری ہے اس کے لئے یعنی مجاز عقلی کے لئے ایسا قرینہ جو ظاہر کا ارادہ کرنے سے بھرنے والا ہو اسلئے کہ انتفاء قرینہ کے وقت متبادر الی الفہم حقیقت ہی ہوتی ہے قرینہ لفظیہ ہو جیسا کہ ابوالنعم کے قول میں گذر چکا ہے یعنی اس کا قول "انفاہ قیل اللہ" یا معنوی ہو جیسے مسند کے قیام کا محال ہونا مذکور کے ساتھ یعنی ایسے مسند کے ساتھ جو مسند کے ساتھ مذکور ہے عقلاً ہو یعنی جہت عقل سے ہو یعنی اس طور پر ہو کہ تحقیق اور مبطلین میں سے کوئی اس بات کا دعویٰ ذکر کرے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ جائز ہے۔ اسلئے کہ عقل کو جب تنہا چھوڑ دیا جائے تو اسکو محال شمار کرے جیسے تیرا قول تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لے آئی کیونکہ محبت کے ساتھ مجب کے ساتھ محب کے قیام کا محال ہونا ظاہر ہے۔ یا عادت ہو یعنی من جہت العادۃ ہو جیسے امیر نے لشکر کو شکست دی۔ کیونکہ سزم جند کا قیام تنہا امیر کے ساتھ عادتاً محال ہے اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور مصنف نے قیام بہ کہا تاکہ عام ہو جائے اس سے صدور کو جیسے ضرب اور ہزم اور غیر صدور کو جیسے قرب اور بُعد اور صدورہ استعمال پر معطوف ہے یعنی جیسے کلام کا موجد سے صادر ہونا جیسے اشاب الصغیر و افنی الکبیر البتہ ہے اسلئے کہ اسکا صدور اس بات پر قرینہ معنوی ہوگا کہ اشاب اور افنی کی اسناد کراۃ الخدۃ و مزار العشی کی طرف مجاز ہے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استعمال میں داخل ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں اور کیسے تسلیم کریں گے حالانکہ اس کی طرف بہت سے ذوی العقول گئے ہیں اور ہم اسکو باطل کرنے میں دلیل کے محتاج ہوئے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو ظاہر اسناد کا ارادہ کرنے سے مانع ہو یعنی وہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ ظاہر اسناد مراد نہیں ہے اور قرینہ کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ عدم قرینہ کی صورت میں حقیقت ہی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے پس چونکہ عدم قرینہ کے وقت حقیقت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اسلئے مجاز مراد لینے کے واسطے ایسے قرینہ کا ہونا لازم ہوگا جو یہ بتلا دے کہ یہاں ظاہر اسناد اور اسناد حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اسناد مجازی مراد ہے پھر قرینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظیہ (۲) معنویہ۔ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ لفظوں میں ایسی کوئی چیز موجود ہو جو ظاہر اسناد مراد لینے سے مانع ہو مثلاً سابق میں ابوالنعم کا یہ شعر گزرا ہے: "میز عنہ قنتر عن قنتر" : جذب الیالی ابطلی او اسرعی۔ اس شعر میں میز کی اسناد جذب الیالی کی طرف کی گئی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے بالوں کو جدا کرنا راتوں (زمانہ) کا کام ہے۔ مگر چونکہ اسکے بعد ابوالنعم نے یہ کہا ہے "انفاہ قیل اللہ" (ابوالنعم کو اللہ کے حکم نے فنا کر دیا ہے) اسلئے انفاہ قیل اللہ اس بات پر قرینہ ہوگا کہ ابوالنعم نے جذب الیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے۔ کیونکہ ابوالنعم موثر حقیقی اور فاعل حقیقی اللہ کو سمجھتا ہے لہذا اللہ کے علاوہ جو بھی فاعل ہوگا وہ فاعل مجازی ہوگا اور فاعل مجازی کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی اسناد مجازی ہوگی۔ قرینہ معنویہ وہ ہے جو لفظوں میں مذکور نہ ہو مثلاً کسی جگہ مسند کا قیام مسند الیہ

کے ساتھ عقلاً محال ہو یا عادتاً محال ہو پس مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کا محال ہونا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ یہاں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عقلاً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معین (اہل سنت والجماعت) اور مبطلین (دوسرے) دونوں میں سے کوئی شخص بھی مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کے جواز کا مدعی نہ ہو اور اس کا مدعی اس لئے نہ ہو کہ جب عقل کو کسی امر آخر کا اعتبار کے بغیر تنہا چھوڑ دیا جائے تو وہ اس قیام کو محال شمار کرے پس عقل کا اس قیام کو محال شمار کرنا ہی اس بات کا قرینہ ہے کہ ظاہر اسناد مراد نہیں ہے قیام مسند بالمسند الیہ کے عقلاً محال ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے مجتنب جارت بی الیک، تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لائی۔ ملاحظہ فرمائیے اس مثال میں مجبی مسند اور محبت مسند الیہ ہے لیکن مجبی (مسند) کا قیام محبت (مسند الیہ) کے ساتھ عقلاً محال ہے چنانچہ اس قیام کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس اس کا محال ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس ترکیب میں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے بلکہ اصل ترکیب یہ ہے نفسی جارت بی الیک لاجل المحبت میرا نفس مجھ کو تیرے پاس لایا محبت کی وجہ سے پس محبت مجبی کا سبب داعی ہے نہ کہ فاعل۔ اور سبب کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ اور عادتاً محال ہونے کی مثال یہ ہے ”ہرم الامیر المجد“ امیر نے لشکر کو شکست دی اس مثال میں ہرم مسند اور امیر مسند الیہ ہے مگر مسند (ہرم جند) کا قیام مسند الیہ (امیر) کے ساتھ اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادتاً محال ہے یعنی ایک آدمی کا پورے لشکر کو شکست دینا عادتاً نامکن ہے پس یہ استعمال بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر کے لشکر نے مخالف کے لشکر کو شکست دی اور یہ شکست دینا چونکہ امیر کے حکم سے ہوا ہے اسلئے امیر سبب امر ہوگا اور اس کی طرف اسناد اسناد مجازی ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے قیام بہ یعنی قیام مسند بالمسند الیہ اسلئے کہا ہے تاکہ یہ اسکو بھی شامل ہو جائے جہاں مسند کا مسند الیہ سے صدور ہوتا ہے جیسے ضرب اور ضرب کہ ضرب اور ضرب کا مسند الیہ یعنی فاعل سے صدور ہوتا ہے اور اسکو بھی شامل ہو جائے جہاں مسند، مسند الیہ سے صادر تو نہیں ہوتا البتہ مسند، مسند الیہ کے ساتھ مقف ہوتا ہے جیسے قرب الدار اور بعد الدار گھر قریب ہو گیا، گھر دور ہو گیا۔ ان مثالوں میں قرب اور بعد دار کے ساتھ قائم ہیں لیکن صدور کے طور پر نہیں بلکہ اتصاف کے طور پر کیونکہ ان مثالوں میں دار کو قرب اور بعد کے ساتھ متصف کیا گیا ہے قرب اور بعد دار سے صادر نہیں ہوئے ہیں۔ الحاصل اس قسم کے بیش نظر مصنف نے قیام المسند بالمسند الیہ فرمایا ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ صدور کا لفظ استقامت پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ قرینہ معنویہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عقلاً یا عادتاً محال ہو اور ایک صورت یہ ہے کہ کلام، موصداً کل سے صادر ہو یعنی ایسے شخص سے صادر ہو جو مرفوعاً کو مؤثر سمجھتا ہے اسباب عادیہ کو مؤثر نہیں سمجھتا ہے مثلاً اگر موصداً مومن نے کہا ہے اشاب الضعیر و افنی الکبیر، کذا الغداة و المرعی تو اس کلام کا موصداً کل سے صادر ہونا اس بات پر معنوی قرینہ ہوگا کہ اشاب اور افنی کی اسناد کمر الغداة و المرعی کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا موصداً کل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے نزدیک کمر الغداة و المرعی حقیقتہ

موثر نہیں ہے بلکہ موثر حقیقی اشرفی ذات ہے اور جب ایسا ہے تو اس کے نزدیک اسباب اور افنی کی اسناد غیر ماحولہ کی طرف ہوگی۔ اور غیر ماحولہ کی طرف اسناد، مجازی اسناد ہوتی ہے لہذا یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ لا بقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ "اشباب الصغیر" البیت کا موجد سے صادر ہونا استعمال عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ موجد اشبابہ اور افتاء کے مسند الیہ مذکور یعنی کرا العداۃ و مراعی کے ساتھ قیام کو محال سمجھتا ہے لہذا جب یہ صورت استعمال عقلیہ میں داخل ہے تو اسکو علیحدہ سے استعمال کا مقابل بنا کر ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اشباب الصغیر کا موجد سے صادر ہونا استعمال عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ استعمال عقلیہ سے وہ استعمال مراد ہے جس کو عقل بدایتہ محال سمجھتی ہو اور ہر عاقل بغیر نظر و استدلال کے اسکے محال ہونے کا قائل ہو معقین اور مبطلین میں سے کوئی بھی اسکے جواز کا مدعی نہ ہو اور مثال مذکور ایسی نہیں ہے کیونکہ بہت سے ذی عقل لوگ اسکے قائل ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اور بوڑھوں کو موت کے گھاٹ اتارنا مرد و زمانہ ہی کا کام ہے اشرفی کام نہیں ہے حتیٰ کہ ہم ان کے اس مذہب کو باطل کرنے کے سلسلے میں دلائل کے محتاج ہیں پس ذی عقل لوگوں کا اس کو محال نہ سمجھنا اور اس کے محال ہونے کو ثابت کرنے کے لئے ہمارا دلائل کی طرف محتاج ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ مثال استعمال عقلیہ میں داخل نہیں ہے اور جب یہ مثال استعمال عقلیہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو استعمال کا مقابل بنا کر علیحدہ سے ذکر کرنا بالکل درست ہے۔

وَمَعْرِفَةُ حَقِيقَتِهِ كَقَبْلِ أَنَّ الْفِعْلَ فِي الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ نَجِبٌ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَاعِلٌ أَوْ مَعْمُولٌ بِهِ إِذَا اسْتَدِلَّ بِهِ الْإِسْنَادُ حَقِيقَتَهُ
فَعَمَلُهُ فَاعِلٌ أَوْ مَعْمُولُهُ الَّذِي إِذَا اسْتَدِلَّ بِهِ الْإِسْنَادُ حَقِيقَتَهُ إِمَّا تَخَاهَرَةً كَمَا فِي
قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَا رَمَحْتُمْ بِجَارِهِمْ أَمْ يَسْتَأْذِنُ فَمَا رَمَحْتُمْ بِجَارِهِمْ وَفَمَا خَوَّيْتُمْ
لَا تَطْهَرُ إِلَّا بَعْدَ تَطْهِيرٍ كَمَا فِي قَوْلِكَ مَسْرُوتِي رُؤْيِيكَ أَيْ سَرَّتْ لِي
اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ رُؤْيِيكَ وَقَوْلُهُ **شِعْرِي** بَيَّرِيدُكَ وَجْهَهُ حُسْنًا إِذَا مَا زِدْتَهُ
نَظَرًا أَيْ بَيَّرِيدُكَ اللَّهُ حُسْنًا فِي وَجْهِهِ لِمَا أَوْدَعْتَهُ مِنْ دَقَائِقِ الْحُسْنِ
وَالْجَمَالِ يَطْهَرُ بَعْدَ الشَّامِلِ وَالْإِمْعَانِ وَفِي هَذَا التَّعْرِيفِ بِالشَّيْخِ عَبْدِ اللَّهِ
وَرَدَّ عَلَيْهِ حَيْثُ زَعَمَ أَنَّ الْأَجِبُ فِي الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ فَاعِلٌ يَكُونُ الْإِسْنَادُ حَقِيقَةً فَإِنَّهُ لَيْسَ بِسَرَّتْ لِي فِي سَرَّتْ لِي
رُؤْيِيكَ وَلَيْزِيدُكَ فِي بَيَّرِيدُكَ وَجْهَهُ حُسْنًا فَاعِلٌ يَكُونُ الْإِسْنَادُ حَقِيقَةً وَكَذَا أَفْذَمْتُ بَدَكَ حَقًّا لِي عَلَى فُلَانٍ
بَلِ الْمَوْجُودُ هَهُنَا هُوَ الشُّرُورُ وَالزِّيَادَةُ وَالْعَدُّ وَمُ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الْأَمَامُ
فَعَرُ الدِّينِ الرَّازِي بِأَنَّ الْفِعْلَ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَاعِلٌ حَقِيقَةً لِامْتِنَاعِ
صُلُوحِ الْفِعْلِ لَا عَنْ فَاعِلٍ فَهُوَ إِنْ كَانَ مَا أُسْنَدَ إِلَيْهِ الْفِعْلُ فَلَا مَجَازَ
وَالْإِثْمَانُ تَعْدِيدُهُ وَزَعَمَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ أَنَّ اعْتِرَاضَ الْأَمَامِ حَقٌّ

وَأَنَّ فَاعِلَ هَذِهِ الْأَفْعَالِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَنَّ الشَّيْخَ لَمْ يَعْرِفْ حَقِيقَتَهَا
بِخَفَائِهَا فَتَبِعَهُ الْمُصَنِّعُ وَظَنِيَ أَنَّ هَذَا تَكْلُفٌ وَالْحَقُّ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ

ترجمہ

اور مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت یعنی مجاز عقلی میں فعل کے لئے ضروری ہے کہ فاعل یا
مفعول بہ موجب اس کی طرف اسناد کیجائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس اس کے اس فاعل یا اس
مفعول کی معرفت کہ جب اس کی طرف اسناد کیجائے تو وہ اسناد حقیقت ہو یا ظاہر ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ
کے قول فہم بکت تجارتہم میں ہے یعنی ان لوگوں نے اپنی تجارت میں فائدہ نہیں اٹھایا اور یا غنی ہوگی کہ صرف
غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہے جیسے تیرے قول سترتی رویتک میں یعنی خوش کرد یا مجھ کو اللہ نے تیرے دیدار
کے وقت اور اس کا قول شعر اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کریگا جبکہ تو اس کو گہری نگاہ سے دیکھگا
یعنی تیرے اندر اللہ اس کے چہرے میں حسن زیادہ کریگا کیونکہ اللہ نے اس کے چہرہ میں حسن و جمال کی وہ باریکیاں
و دلچت رکھی ہیں جو گہری نظر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں اور اس میں شیخ عبدالقادر پر تعریف ہے اور ان پر اس
جینت سے رد ہے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مجاز عقلی میں یہ بات ضروری نہیں ہے کہ فعل کے لئے ایسا
فاعل ہو جس کی طرف اسناد حقیقت ہو اسلئے کہ سترتی رویتک میں سترتی کے لئے اور یزیدک وجہ حسنا میں
یزید کے لئے ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو۔ اسی طرح آندمنی بلدک حق لی علی سلمان
میں بلکہ اس جگہ سرور زیادہ اور تدریس موجود ہے اور اس پر امام فخر الدین نے اعتراض کیا ہے اس طور پر
کہ فعل کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ بغیر فاعل کے فعل کا صدور متع ہے۔ پس اگر فاعل وہ
ہو جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے تو مجاز نہ ہوگا ورنہ اس کی تقدیر ممکن ہے اور صاحب مفتاح کا خیال یہ ہے
کہ امام کا اعتراض حق ہے اور ان افعال کا فاعل اللہ ہے اور شیخ نے اس کے معنی ہونے کی وجہ سے اس کی حقیقت
کو نہیں پہچانا ہے پس مصنف نے اس کا اتباع کیا ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ یہ تکلف ہے اور حق وہی ہے جسکو
شیخ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح

اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی
ہے اور کبھی غفی ہوتی ہے یعنی مجاز عقلی میں فعل یا معنی فعل کی اسناد اگر غیر مابولہ کی طرف ہوتی ہے
لیکن اس فعل یا معنی فعل کے لئے مابولہ یعنی ایک ایسے فاعل یا مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے کہ جب اس کی طرف اسناد
کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس جس فاعل یا مفعول بہ کی طرف اسناد حقیقی اسناد ہوتی ہے اس فاعل
یا مفعول بہ کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی ہے کہ بغیر غور و فکر کے اس کا علم ہو جانا ہے اور کبھی غفی ہوتی ہے یعنی
غور و فکر کے بعد پتہ چلتا ہے کہ اس کا مابولہ (حقیقی فاعل یا حقیقی مفعول بہ) کیا ہے اور وجہ خفاء یہ ہے کہ کبھی
فاعل مجازی کی طرف اسناد زیادہ ہوتی ہے اور فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کی طرف اسناد تقریباً متروک ہوتی

ہے پس فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کی طرف اسناد کے متردک ہونے کی وجہ سے اس کی طرف بآسانی ذہن منتقل نہیں ہوتا بلکہ اسکو پہچاننے کے لئے غور و فکر کرنا پڑتا ہے ظاہر ہونے کی مثال باری تعالیٰ کا قول فہما ربحت تجارتہم ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں فہما ربحتوا فی تجارتہم انھوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا۔ پس تجارت چونکہ سبب ربح ہے اسلئے مجازاً ربح کو تجارت کی طرف مسند کر دیا گیا ورنہ راجح حقیقۃً ارباب تجارت ہیں اور اس جگہ فاعل حقیقی کی معرفت بالکل ظاہر ہے اور ظاہر اسلئے کہ اہل لغت کا عرف یہ ہے کہ وہ جب استعمال حقیقی کا ارادہ کرتے ہیں تو ربح کو تاجر کی طرف منسوب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں نفع اٹھایا ہے تجارت کی طرف منسوب نہیں کرتے ہیں۔ پس اہل لغت کے اس عرف کی وجہ سے فوراً یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ اس آیت میں اسناد مجازی ہے اور اس کا مابولہ اور حقیقی فاعل تاجر ہے غنی کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو مطالب بنا کر کہا ستر تہنی رویتک تبری رویت نے مجھ کو مسرور کر دیا ہے اس مثال میں سترت کی اسناد رویت کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا حقیقی فاعل اللہ ہے اور مطلب یہ ہے سترنی اللہ تعالیٰ عند رویتک اللہ نے تیرے دیدار کے وقت مجھ کو مسرور کر دیا ہے۔ پس رویت طرف زماں ہے اور ظرف زمان کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی اور اس مثال میں اور اگلی مثال میں حقیقی فاعل کو پہچاننے میں خفاء اسلئے ہے کہ اہل لغت اس مجاز کو اس طریقہ پر استعمال کرتے ہیں گویا اس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے پس جب وہ اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرتے ہیں تو حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا انتقال نہیں ہو سکیگا اور حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا منتقل نہ ہونا ہی خفاء کی علامت ہے دوسری مثال یہ یزیدک وجہ منابہ اذا ما زدتہ نظر جب تو اس میں نظر کو زیادہ کریگا یعنی جتنا ہی اس کو گہر کا نگاہ سے دیکھیں گے اتنا ہی اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کریگا اس مثال میں زیادت کی اسناد وجہ کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ زیادت کا حقیقی فاعل اور مابولہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تیرے لئے اس کے چہرہ میں حسن کو زیادہ کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے چہرے میں حسن و جمال کی وہ باریکیاں و دیت فرمائی ہیں جو گہری نظر اور غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں۔ اس مثال میں بھی وجہ خفاء وہی ہے جو اوپر مذکور ہو چکی ہے یعنی اہل لغت کا اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرنا کہ گویا اس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے۔ و فی ہذا تعریف بالشیخ سے شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے اس کلام میں کہ مجاز عقل کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے خواہ اس کی معرفت ظاہر ہو خواہ غنی ہو (شیخ عبدالقادر پرنواریض ہے اور ان پر رد ہے کیونکہ شیخ کا خیال یہ ہے کہ مجاز عقل میں فعل کے لئے فاعل حقیقی اور مابولہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ ستر تہنی رویتک میں ستر تہنی کے لئے اور یزیدک وجہ منابہ میں یزیدک کے لئے عرف اور استعمال میں ایسا کوئی فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو یعنی ان کے لئے کوئی حقیقی فاعل نہیں ہے۔ اسی طرح اقدمنی بلدک حق علی فلان میں اقدام کی اسناد حق کی طرف تو مجازی ہے لیکن اس کے لئے کوئی حقیقی فاعل موجود نہیں ہے بلکہ یہاں جو چیز موجود ہے وہ سرور زیادت اور قدوم ہے۔ مصنف اور شیخ کے درمیان اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ مصنف اور سکا کی کے نزدیک

مجاز عقلی کے لئے یہ شرط ہے کہ فعل یا معنی فعل کے لئے خارج میں ایک ایسا حقیقی فاعل موجود ہو جس کی طرف مجاز سے پہلے حقیقتاً اسناد کی گئی ہو یعنی عرف اور استعمال میں اس فاعل کی طرف اس فعل کی اسناد کا قصد کیا گیا ہو اور یہ شرط اسلئے لگائی گئی ہے تاکہ اس فاعل حقیقی سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کرنا متحقق ہو سکے کیونکہ مجاز کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ لفظ پہلے اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اور پھر معنی غیر موضوع لہ کی طرف نقل کیا جائے اور شیخ عبدالقادر کا مذہب یہ ہے کہ فعل اگر نفس الامر اور خارج میں موجود ہے تب تو اس کے لئے واقعی فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے اور اگر فعل خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ فعل امر اعتباری ہے تو اس کے لئے فاعل حقیقی نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے ایک فاعل فرض کر کے اس کی طرف فعل کی اسناد کر دی جائے گی اور پھر اس فاعل مفروض اور متوهم سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا جائے گا پس مذکورہ مثالوں میں مذکورہ افعال کا فاعل حقیقی مصنف اور سکا کی کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ ہیں پھر اس سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا گیا ہے۔ اور شیخ کے نزدیک مذکورہ تینوں مثالوں میں جو افعال ہیں یعنی خوش کرنا، زیادہ کرنا، لانا متعدی ہیں اور عرف اور استعمال میں یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود ہیں یعنی مکمل نے ان کے ذریعہ خبر دینے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور جب یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو یاں اس جگہ افعال لازمہ موجود ہیں یعنی خوش ہونا، زیادہ ہونا، آنا۔ یعنی مکمل نے ان افعال کو لازم کے معنی میں استعمال کیا ہے اور یہ ارادہ کیا ہے کہ میں خوش ہو گیا، میری نظر میں اس کے چہرے کا حسن زائد ہو گیا، میں آیا۔ پس افعال لازمہ چونکہ موجود ہیں اس لئے ان کے لئے فاعل حقیقی بھی ہوگا مگر اس جگہ چونکہ فعل متعدی کے فاعل میں کلام ہے نہ کہ فعل لازم کے فاعل میں اور اس جگہ فعل متعدی موجود نہیں ہے بلکہ محض اعتباری ہے اس لئے شیخ نے کہا کہ ان افعال کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے یعنی فعل متعدی کے فاعل حقیقی کا منفی ہونا فعل متعدی کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ امام فخر الدین رازی نے شیخ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ فعل کے لئے حقیقی فاعل کا ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر فعل کے لئے حقیقی فاعل نہیں ہوگا تو بغیر فاعل کے فعل کا صدور لازم آئے گا حالانکہ یہ بات ممتنع اور محال ہے پس فعل کی جس چیز کی طرف اسناد کی گئی ہے اگر وہ ہی اس کا حقیقی فاعل ہے تو اس اسناد میں مجاز نہ ہوگا اور اگر وہ اس کا حقیقی فاعل نہیں ہے تو حقیقی فاعل کا مقدر ماننا ضروری ہوگا۔ علامہ سکا کی صاحب مفتاح کہتے ہیں کہ امام کا اعتراض برحق ہے اور مذکورہ تینوں مثالوں میں مذکورہ افعال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں اور شیخ عبدالقادر نے خدا کی وجہ سے چونکہ ان افعال کی حقیقت یعنی ان کے مسند الیر کی حقیقت کو نہیں پہچانا اس لئے موضوع مرحوم نے ان کے لئے فاعل حقیقی اور مسند الیر حقیقی ہونے کا انکار کر دیا۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مصنف تلخیص نے سکا کی اور رازی کی پیروی کی ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ سب تلکفات ہیں اور صحیح بات وہی ہے جس کو شیخ نے ذکر کیا ہے کیونکہ سکا کی وغیرہ نے مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل حقیقی قرار دیا ہے حالانکہ مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل قرار دینا غلط ہے اسلئے کہ اللہ کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ موجود اور مؤثر ہے اور ہر چیز میں اللہ کے موجد اور مؤثر ہونے کو شیخ بھی مانتے ہیں مگر یہاں فاعل کے یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ فاعل سے مراد وہ ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اور سرور، زیادت اور قدم اللہ تعالیٰ

کے ساتھ قائم نہیں ہیں پس جب یہ افعال الشر کے ساتھ قائم نہیں ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے الشران افعال کا فاعل بھی نہ ہوگا اور جب اس معنی کے اعتبار سے الشران افعال کا فاعل نہیں ہے تو یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے اور جب یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے تو شیخ کا مذہب ثابت ہو گیا۔

وَأَشْكُرُهُ أَيْ الْمَجَازَ الْعَقْلِيَّ الشَّكَاكِيَّ وَقَالَ الشَّاذِلِيُّ عِنْدَ مَنْ نَقَطُهُ فِي سِلْكِ
الِاسْتِعَارَةِ بِالْكَيْفِيَّةِ بِمَجْعَلِ الرَّبِّيعِ اسْتِعَارَةً بِالْكَيْفِيَّةِ عَنِ الْفَاعِلِ
الْحَقِيقِيِّ بِوَاسِطَةِ الْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيهِ وَجَعَلَ نِسْبَةَ الْأَنْبَاتِ إِلَيْهِ قَرِينَةً
لِلِاسْتِعَارَةِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ ذَاهِبًا إِلَى أَنَّ مَا مَرَّ مِنَ الْأَمْثَلَةِ وَتَحْوِيلِ اسْتِعَارَةِ
بِالْكَيْفِيَّةِ وَهُوَ عِنْدَ الشَّكَاكِيِّ أَنَّ تَدَكُّرَ الْمُشَبَّهِ وَتَرِيدَ الْمُشَبَّهِ بِهِ بِوَاسِطَةِ
قَرِينَةٍ وَهِيَ أَنَّ تُسَبَّبَ إِلَيْهِ شَيْئًا مِنَ الْقَوَائِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْمُشَبَّهِ بِهِ
مِثْلُ أَنَّ تَنْبِيَةَ الْمَنِيَّةِ بِالسَّبْعِ ثُمَّ تَفَرُّدُهَا بِالدَّكْرِ وَتُضَيَّفُ إِلَيْهَا
شَيْئًا مِنَ الْقَوَائِمِ السَّبْعِ فَتَقُولُ فَحَالِبِ الْمَنِيَّةِ تَشَبَّهْتُ بِفُلَانٍ بِنَاءً عَلَى
أَنَّ الْمُرَادَ بِالرَّبِّيعِ الْفَاعِلَ الْحَقِيقِيَّ لِلْأَنْبَاتِ يَعْنِي الْقَادِمَ الْمَخْتَارَ
بِقَرِينَةٍ نِسْبَةِ الْأَنْبَاتِ الشَّاذِلِيُّ هُوَ مِنَ الْقَوَائِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ
إِلَيْهِ أَيْ إِلَى الرَّبِّيعِ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ غَيْرُهُ أَيْ غَيْرُ هَذَا الْإِنْتَالِ وَحَاصِلُهُ
أَنَّ يُشَبَّهَ الْفَاعِلَ الْمَجَازِيَّ بِالْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ فِي تَعَلُّقِ رُجُودِ الْفِعْلِ بِهِ ثُمَّ
يُفَرِّدُ الْفَاعِلَ الْمَجَازِيَّ بِالدَّكْرِ وَيُسَبَّبُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْقَوَائِمِ الْفَاعِلِ
الْحَقِيقِيِّ

ترجمہ

اور سکا کی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے اور کہا کہ میرے نزدیک اس کو استعارہ بالکنایہ کی لڑی
میں پر نہا ہے ربیع کو مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی سے استعارہ بالکنایہ قرار دیکر
اور انبات کی نسبت کو ربیع کی طرف استعارہ کا قرینہ بنا کر اور یہ ہی مصنف کے قول کے معنی ہیں اس بات کی طرف
جاتے ہوئے کہ مذکورہ مثالیں استعارہ بالکنایہ میں اور سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ تشبیہ کو ذکر
کرے اور قرینہ کے واسطے سے مشبہ بہ مراد لے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساویہ
میں سے کسی چیز کو منسوب کیا جائے مثلاً تو موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دے پھر موت کو تنہا ذکر کرے اور اس
کی طرف درندے کے لوازم میں سے کسی چیز کو منسوب کر دے پس کہے تو موت کے جنگل دلاں میں گڑ گئے اسر
بنار پر کہ ربیع سے مراد انبات کا حقیقی فاعل ہے یعنی قادر مختار۔ اس انبات کی نسبت کے قرینے سے جو فاعل حقیقی کے

لوازم میں سے ہے رزیح کی طرف۔ اور اسی قیاس پر اس مثال کے علاوہ ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی جائے فاعلین میں سے ہر ایک کے ساتھ وجود فعل کے تعلق میں پھر فاعل مجازی کو تنہا ذکر کیا جائے اور اس کی طرف فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کوئی چیز منسوب کی جائے۔

تشریح

مصنف رح کہتے ہیں کہ علامہ ابو یعقوب سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کی غیر باہولہ کی طرف اسناد جس کو لوگ مجاز عقلی کہتے ہیں سکاکی اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلام عرب میں مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے اور درجہ انکار بیان کرتے ہیں کہ مجاز خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کلام عرب میں غیر معتبر ہے لہذا مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں انبت الرزیح البقل وغیرہ مجاز عقلی کی بہت سی مثالیں ذکر کی گئی ہیں ان کا کیا ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے جتنی مثالیں مجاز عقلی کی ذکر کی ہیں وہ سب استعارہ بالکنایہ کی مثالیں ہیں یعنی ان میں استعارہ بالکنایہ متحقق ہے مثلاً انبت الرزیح البقل میں رزیح کا ذکر مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی (الشرا) بطور استعارہ بالکنایہ کے ہے اور رزیح کی طرف انبات کی نسبت اس استعارہ پر قرینہ ہے۔

ذاتہا الی ان امر ونحوہ سے مصنف نے اسی کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اس مثال میں رزیح سے انبات کا فاعل حقیقی یعنی الشرا درجہ ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اس کو رزیح کی طرف منسوب کیا گیا ہے مثال کی توضیح سے پہلے آپ یہ ذہن نشین کریں کہ استعارہ بالکنایہ کیا چیز ہے اور مبالغہ فی التشبیہ کسے کہتے ہیں ملاحظہ فرمائیے مصنف کے خیال کے مطابق علامہ سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دیکر مشبہ کو ذکر کیا جائے اور قرینہ کے واسطے سے مشبہ کو حقیقتہً مراد لیا جائے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی لازم کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا جائے لازم مساوی کا مطلب یہ ہے کہ جب مشبہ بہ صادق آئے تو یہ لازم بھی صادق آئے اور جب مشبہ بہ منصفی ہو تو لازم مساوی بھی منصفی ہوگا جیسے انبات (الگنا) الشرا تعالیٰ کا لازم مساوی ہے کہ اسکے صدق سے یہ بھی صادق آتا ہے اور اس کے انشاء سے یہ بھی منصفی ہو جاتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ انبات اس معنی کے اعتبار سے الشرا کا لازم مساوی نہیں ہے اسلئے کہ الشرا تعالیٰ انبات سے پہلے سے موجود ہیں کیونکہ الشرا تعالیٰ قدیم ہیں اور انبات حادث ہے پس فاعل مختار یعنی الشرا تعالیٰ موجود ہونگے حالانکہ اس وقت انبات موجود نہیں تھا اور جب ایسا ہے تو مساوات کہاں رہی یعنی انبات کو الشرا کا لازم مساوی قرار دینا کیسے درست ہوگا بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ انبات سے مساوات بالقوہ مراد ہے اور انبات بالقوہ بلاشبہ الشرا کا لازم مساوی ہے کیونکہ الشرا تعالیٰ جب سے موجود ہیں اسی وقت سے وہ انبات پر قادر ہیں علامہ دموتی نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت میں انبت الرزیح البقل کے معنی ہونگے فتدر علی الانبات، الشرا انبات پر فتدر ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس ترکیب میں یہ معنی مراد نہیں ہیں حاصل یہ ہے کہ مثال میں اگر انبات سے انبات بالفعل مراد لیا گیا تو انبات الشرا کا لازم مساوی نہیں رہے گا اور اگر انبات بالقوہ مراد لیا گیا تو وہ اعتراض وارد

ہوگا جس کو علامہ دسوقی نے نقل کیا ہے۔ علامہ دسوقی فرماتے ہیں کہ بہتر بات یہ ہے کہ انبات سے انبات بالفعل مراد لیا جائے مگر مساوات سے مراد یہ نہیں ہے کہ جب مشبہ بہ پایا جائے تو اس کا وہ لازم بھی پایا جائے اور جب مشبہ بہ منتفی ہو تو وہ لازم بھی منتفی ہو جائے بلکہ لازم کے مشبہ بہ کے مساوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لازم صرف مشبہ بہ کی طرف سے وجود میں آئے اس کے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہ آئے اور یہ بات انبات میں بھی متحقق ہے کیونکہ انبات صرف اور صرف اشترکی طرف سے وجود پذیر ہوتا ہے اسکے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہیں آتا۔ الحاصل قرینہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازم مساوی میں سے کسی لازم کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا جائے جیسے موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دیکر آپ کہیں محالب المنیۃ نسبت بظلال موت کے چنگل فلاں میں گر گئے۔ اس مثال میں موت مشبہ بہ درندہ مشبہ بہ اور محالب مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے ہے جس کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ مہالغ فی التشبیہ سے مراد یہ ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر دیا جائے اور اعداد مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیدیا جائے جیسا کہ محالب المنیۃ میں منیۃ کو درندہ کا ایک فرد قرار دیدیا گیا ہے پس مذکورہ مثال میں ریح کو فاعل حقیقی یعنی قادر و مختار (الشر) کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور پھر مشبہ یعنی ریح کو ذکر کیا گیا اور مشبہ بہ یعنی قادر و مختار (الشر) کو مراد لیا گیا اور قرینہ یہ ٹھہرایا گیا کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اسکو ریح کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ الحاصل اس مثال میں استعارہ بالکنایہ ہے اسی پر قیاس کر کے دوسری مثالوں میں بھی یہ ہی کہا جائے گا یعنی فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ اس بات میں تشبیہ دی جائے گی کہ فعل کے ساتھ دونوں فاعلوں کا تعلق ہے اور پھر فاعل مجازی کو ذکر کر کے فاعل حقیقی کو مراد لیا جائے گا اور فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے کسی لازم کو فاعل مجازی کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔

وَنَبِيهِ اٰتٰى فَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السَّكَارَىٰ نَظَرًا لَّانَّهُ يَسْتَلْزِمُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ بِالْعَيْشَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فِي عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ صَاحِبَهَا كَمَا سَيَاتِي فِي الْكِتَابِ مِنْ تَقْسِيْرِ الْمُسْتَعَارَةِ بِاَلِكَنَآيَةِ عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السَّكَارَىٰ وَقَدْ ذَكَّرْنَا وَهُوَ يَنْتَضِفُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ بِالْفَاعِلِ الْمَجَازِيِّ هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ فَيَلْزِمُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ بِعَيْشَةٍ صَاحِبَهَا وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ اِذَا لَا مَعْنٰى لِقَوْلِنَا هُوَ فِي صَاحِبِ عَيْشَةٍ وَهٰذَا مَبْنٰى عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِعَيْشَةٍ وَصَلْبٍ رَّاضِيَةٍ وَاحِدٌ وَيَسْتَلْزِمُ اَنْ لَا يَصْطَحُّ الْاِضَافَةُ فِي كُلِّ مَا اُضِيفَ اِلَيْهِ الْفَاعِلُ الْمَجَازِيُّ اِلَى الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ نَحْوُ نَهَارُهُ صَاحِبُهُ لِيُظْلَمَ اِضَافَةُ الشَّيْءِ اِلَى نَفْسِهِ الْاَلَزَمَةِ مِنْ مَذْهَبِهِ لَآنَ الْمُرَادُ بِالنَّهَارِ فَلَآنَ نَفْسُهُ وَلَا شَكَّ فِي صَحَّةِ هَذِهِ الْاِضَافَةِ وَوُقُوعِهَا كَقَوْلِهِ تَعَالٰى فَمَا رَمَعَتْ تِمَارَهُمْ وَهٰذَا اَوَّلِي بِالْمَنْزِلِ وَيَسْتَلْزِمُ اَنْ لَا يَكُوْنَ الْاَمْرُ بِالْبِنَاءِ

فَقَوْلِهِ تَعَالَى يَا هَامَانَ ابْنِي صِرْخًا لِّهَامَانَ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ
حِينَئِذٍ هُوَ الْعَمَلَةُ أَنْفُسُهُمْ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِأَنَّ السِّدَّاءَ لَهُ وَالْخِطَابَ
مَعَهُ وَيَسْتَلْزِمُ أَنْ يَتَوَقَّفَ نَحْوُ أَتَبَتِ الرِّبِيعُ الْبَقْلُ وَشَقِيَ الطَّبِيبُ
الْمَرِيضُ وَسَرَّ مَشْنَى رُوَيْسِكَ مِمَّا يَكُونُ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى
عَلَى السَّمْعِ مِنَ الشَّارِعِ لِأَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ
لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا التَّرْكِيبِ صَحِيحٌ شَارِعٌ ذَالِعٌ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ أَسْمَاءَ
اللَّهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ وَغَيْرِهِمْ سَمِعَ مِنَ الشَّارِعِ أَوْ لَوْ سَمِعَ

ترجمہ

اور اس میں یعنی سکاکی کے مذہب میں نظر ہے اسلئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ باری تعالیٰ کے قول فی عِشْتِ رَاضِيَةٍ میں عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو جیسا کہ مغرب سکاکی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تفسیر کے ذیل میں کتاب میں آجائے گا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں اور وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی ہی مراد ہو پس لازم آئے گا کہ عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو اور لازم باطل ہے اسلئے کہ ہمارے قول مہونی صاحب عیشہ کے کوئی معنی نہیں ہیں اور یہ اس پر مبنی ہے کہ عیشہ اور راضیہ کی ضمیر سے ایک مراد ہو اور اس بات کو مستلزم ہوگا کہ اضافت صحیح نہ ہو ہر اس چیز میں جسکی طرف اضافت کی گئی ہے فاعل مجازی کی فاعل حقیقی کی طرف جیسے نہارہ صائم۔ کیونکہ اضافت شے الی نفسہ جو سکاکی کے مذہب سے لازم آتی ہے باطل ہے اسلئے کہ اسوقت نہارہ سے مراد فلاں شخص ہے اور اس اضافت کے صحیح ہونے اور اسکے وقوع میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فارجت تجارتہم اور یہ مثال بہتر ہے اور مستلزم ہے یہ کہ باری تعالیٰ کے قول یا ہامان ابن لی مرخا میں عمارت بننے کا حکم ہامان کو نہ ہو اس لئے کہ اس وقت اس سے مراد خود مزدور ہیں اور لازم باطل ہے کیونکہ نداء اور خطاب بابان کو ہے اور مستلزم ہوگا یہ کہ موقوف ہو شارع سے سننے پر ائبت الربیع البقل، شقی الطیب المریض، سرتی رویک اس میں سے جس میں فاعل حقیقی الشر ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور لازم باطل ہے اس لئے کہ اس طرح کی ترکیب صحیح ہے اور ان لوگوں کے نزدیک شائع ذالغ ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور ان کے علاوہ کے نزدیک شارع سے مسموع ہو یا مسموع نہ ہو۔

تشریح

مصنف تلخیص کہتے ہیں کہ سکاکی کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکاکی کا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا محل نظر اور محل اعتراض ہے اسلئے کہ اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ مجاز عقلی کی مثالوں کا فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہے تو چند خرابیاں لازم آئیں گی (۱) مہونی عیشہ راضیہ جو ہمارے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا تو طرفہ اشئ نفسہ

لازم آئے گی اس طور پر کہ رافضیہ کی ضمیر جس کا مریض عیشہ ہے وہ فاعل مجازی ہے اور صاحب عیشہ (عیش کرنے والا) فاعل حقیقی ہے اور استعارہ بالکنایہ میں چونکہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے اس لئے اس آیت میں عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہوگا اور فہم میں ہونی ضمیر اس من کی طرف راجع ہے جو قائمات من ثقلت موازینہ میں مذکور ہے اور اس من سے مراد بھی صاحب عیشہ (آدمی ہے) پس اب مطلب یہ ہوگا فصاحب عیشہ فی صاحب عیشہ رافضیہ، یعنی صاحب عیشہ صاحب عیشہ میں راضی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس صورت میں طرف بھی صاحب عیشہ ہے اور منظور بھی صاحب عیشہ ہے اور طرف و منظور دونوں کے ایک ہونے کا نام ہی ظرفیتہ اشئ لنفسہ ہے اور ظرفیتہ اشئ لنفسہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے یہ خیال رہے کہ اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں یہ خرابی اس وقت لازم آئے گی جبکہ عیشہ اور رافضیہ کی ضمیر دونوں سے ایک یعنی صاحب عیشہ مراد ورنہ اگر صنعت استخدام کے طور پر عیشہ سے اس کے حقیقی معنی یعنی عیشہ ہی مراد لیا گیا اور رافضیہ کی ضمیر سے صاحب عیشہ مراد لیا گیا تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عیشہ (عیش) میں صاحب عیشہ راضی ہے پس اس صورت میں چونکہ طرف عیشہ ہے اور منظور صاحب عیشہ ہے اور یہ دونوں متغایر ہیں اسلئے ظرفیتہ اشئ لنفسہ لازم نہیں آئے گی (۲) نہارہ صائم جو مصنف کے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اگر اسکو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ فاعل مجازی یعنی نہار سے مراد فاعل حقیقی ہے یعنی وہ شخص مراد ہے جو روزے دار ہے تو اس صورت میں اضافہ اشئ الی نفسہ لازم آئے گی اسلئے کہ نہار جو مضاف ہے اس سے مراد بھی وہ شخص ہے جو روزہ دار ہے اور ضمیر جو مضاف الیہ ہے اس سے مراد بھی وہی شخص ہے اور جب ایسا ہے تو مضاف اور مضاف الیہ میں عنیت کی وجہ سے اضافہ اشئ الی نفسہ لازم آئی حالانکہ یہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ اسی طرح ہر اس ترکیب کو جس میں فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کی طرف مضاف کیا گیا ہو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے اضافہ اشئ الی نفسہ لازم آئے گی۔ سنا رہتے ہیں کہ مضافات اشئ الی نفسہ کی وجہ سے اس طرح کی ترکیب صحیح نہ ہونی چاہئے تھی۔ حالانکہ یہ ترکیب قرآن پاک میں واقع ہے جو اس کے صحیح ہونے کی بین دلیل ہے چنانچہ ارشاد ہے فارحمت تجارتہم ملاحظہ فرمائیے اس ترکیب میں فاعل مجازی (تجارت) کو فاعل حقیقی ارباب تجارت کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب صحیح بھی ہے اب اگر اسکو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا جائے تو اضافہ اشئ الی نفسہ کی وجہ سے یہ ترکیب باطل ہو جائے گی حالانکہ قرآن پاک میں واقع ہونے کی وجہ سے اس کا باطل ہونا باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ اس طرح کی ترکیب کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے شارح فرماتے ہیں کہ اس موقع پر اس آیت کو مثال میں پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔ اسلئے کہ یہ آیت علامہ سکاکی پر رد کرنے میں زیادہ واضح ہے کیونکہ اس آیت میں استعارہ بالکنایہ مراد لینے سے قطعی طور پر اضافہ اشئ الی نفسہ لازم آتی ہے اس کے برخلاف نہارہ صائم کہ سکاکی کی طرف سے اس کو یوں کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے اس طرز پر کہ جب نہار کو ذکر کیا گیا تو اس سے اس کے حقیقی معنی یعنی زمانہ مراد تھا اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی گئی تو اس سے اس کے

مجازی معنی یعنی روزے دار آدمی مراد ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس صورت میں اضافت اشئ الی نفسہ لازم نہیں آتی ہے (۳) اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا جیسا کہ سکا کی کہتے ہیں تو یا با مان ابنی فی صرغ میں بنا اور تکرر نے کا امر با مان کو نہیں ہوگا کیونکہ استعارہ بالکنایہ کی صورت میں فاعل حقیقی (معار) مراد ہوگا نہ کہ فاعل مجازی (با مان) حالانکہ لازم یعنی با مان کو جاء کا امر نہ ہونا باطل ہے اور یہ اس لئے باطل ہے کہ اس کلام میں نداء بھی با مان کو دی گئی ہے اور خطاب بھی اسی سے کیا گیا ہے پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نداء تو با مان کو دی گئی ہو اور خطاب اس کے علاوہ معاروں سے کیا گیا ہو ا حاصل اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے ایک باطل کام کا ارتکاب لازم آتا ہے اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ جو بحر خود باطل ہوتا ہے اس لئے مجاز عقلی کی اس مثال کو بھی استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ (۴) مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں جو تفسی خرابی یہ لازم آئے گی کہ انبت الریح البقل میں ریح سے اور ریحی الطیب المریض میں طیب سے اور ستر تخی رویک میں رویت سے الشمر مراد ہوگا اور ہر اس ترکیب میں جہاں فاعل حقیقی اللہ ہے فاعل مجازی سے الشمر مراد ہوگا اور جب ان ترکیب میں فاعل مجازی سے الشمر مراد ہوگا تو الشمر پر ریح، طیب، اور رویت کا اطلاق ہوگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ الشمر تعالے کے اسماء توقیفی ہیں یعنی ذات باری پر انھیں اسماء کا اطلاق صحیح ہے جو شارع بجانب سے ثابت ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ ریح، طیب، اور رویت کا اطلاق باری تعالیٰ پر شارع کی جانب سے ثابت نہیں ہے۔ لہذا ان اسماء کا باری تعالیٰ پر اطلاق باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ جو بحر خود باطل ہوتی ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور فاعل مجازی سے فاعل حقیقی یعنی الشمر اد لینا باطل ہوگا اسی کو شارع نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے یہ بات لازم آئے گی کہ انبت الریح البقل جیسی مثالیں شارع سے سننے پر موقوف ہوں کیونکہ باری تعالے کے اسماء توقیفی ہیں حالانکہ لازم یعنی ان مثالوں کا شارع سے سننے پر موقوف ہونا باطل ہے کیونکہ یہ مثالیں ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح اور شائع ذائع ہیں جو الشمر کے اسماء کو توقیفی مانتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح ہیں جو ان کو توقیفی نہیں مانتے بلکہ یوں کہتے ہیں کہ ذات باری پر جن اسماء کا اطلاق کیا جاتا ہے ان کا شارع سے سموع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ شارع سے سموع ہوں یا سموع نہ ہوں۔ بہر حال جب ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں باطل لازم آتا ہے حالانکہ یہ مثالیں سب کے نزدیک صحیح ہیں تو ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہوگا۔

وَالْفَوَازِمُ كُلُّهَا مُتَّفِقَةٌ كَمَا ذَكَرْنَا فَيَسْتَعْمِلُ كَوْنُهُ مِنْ بَابِ الِاسْتِعَارَةِ بِالْكَنَايَةِ
لَا أَنْ اِسْتِعَاءَ اللَّازِمِ يُوجِبُ اِسْتِعَاءَ الْمَلْزُومِ وَالْجَوَابُ أَنَّ مَبْنَى هَذِهِ
الْاِعْتِرَاضَاتِ عَلَى أَنَّ مَدَّ هَبَهُ فِي الِاسْتِعَارَةِ بِالْكَنَايَةِ أَنَّ يَدْ ذَكَرَ

الْمُشَبَّهِ وَبِرَأْدِ الْمُشَبَّهِ بِهِ حَقِيقَةً وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ يُرَادُ الْمُشَبَّهِ بِهِ ادِّعَاءُ
أَوْ مَبَالِغَةٌ لِّظَهْوَرِ أَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُنْيَةِ فِي تَوَلُّدِهَا مَحَالِبُ الْمُنْيَةِ تَنْشِبُ
بِمَلَانٍ هُوَ السَّبَبُ حَقِيقَةً وَالشَّكَاكِي مُصْبِرَةٌ بِذَلِكَ فِي كِتَابِهِ وَالْمُصَنَّفُ لَمْ يَطْلُعْ عَلَيْهِ

ترجمہ

اور لازم کل کے کل باطل ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا پس مجاز عقلی کا استعارہ بالکنایہ کے باب سے ہونا منتفی ہوگا کیونکہ لازم کا انتفاع ملزوم کے انتفاع کو ثابت کرتا ہے اور جواب یہ ہے کہ ان اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ استعارہ بالکنایہ میں سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ کو ذکر کیا جائے اور مشبہ بہ کو حقیقتہً مراد لیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مشبہ بہ کو ادعاءً یا مبالغہً مراد لیا جاتا ہے اسلئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارے قول مخالف المنیۃ نسبت بظلال میں منیۃ سے حقیقتہً درندہ مراد نہیں ہے اور سکا کی نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح کی ہے اور مصنف اس پر مطلع نہیں ہوا ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ مجازی عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے جو چار باتیں لازم آتی ہیں وہ سب منتفی اور باطل ہیں جیسا کہ خادم نے ہر ایک کو بالتفصیل ذکر کیا ہے اور انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو لہذا جب لازم یعنی مذکورہ چار باتیں باطل ہیں تو ملزوم یعنی مجازی عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا بھی منتفی اور باطل ہوگا اور جب مجازی عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا باطل ہے تو سکا کی کا مذہب بھی باطل ہے۔ سکا کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ سکا کی پر مذکورہ اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ کو حقیقتہً مراد لے لیا جائے جیسا کہ مصنف نے سمجھا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلے میں سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ کو ادعاءً یا مبالغہً مراد لیا جائے حقیقتہً مراد نہ لیا جائے۔ اور وہ اس کی یہ ہے کہ مخالف المنیۃ نسبت بظلال میں منیۃ سے حقیقتہً درندہ مراد نہیں ہے بلکہ ادعاءً منیۃ کو درندہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا گیا ہے۔ سکا کی نے اپنی کتاب میں خود اس کی صراحت کی ہے اور مصنف تنقیر اس پر مطلع نہیں ہو سکے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ مثالوں میں فاعل مجازی سے حقیقتہً فاعل حقیقی مراد نہ ہوگا اور جب حقیقتہً فاعل حقیقی مراد نہیں ہے تو مذکورہ اعتراضات بھی واقع نہ ہونگے یعنی مذکورہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی کیونکہ مذکورہ خرابیاں اسی وقت لازم آئیں گی جبکہ فاعل حقیقی حقیقتہً مراد ہو جیسا کہ اس کی تفصیل خادم نے ذکر کی ہے۔

وَلَا نَهْ أَنْى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّكَاكِي يَنْتَقِضُ بِمَعْرِفَتِهِمْ لَا صَائِرٌ وَلَكِنَّهُ قَائِمٌ
وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا يَشْتَمِلُ عَلَى ذِكْرِ الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ لِأَسْتِمَالِهِ عَلَى ذِكْرِ طَرُقِ
النُّشْبَةِ وَهُوَ مَا نَحْنُ مِنْ حَمَلِ الْكَلَامِ عَلَى الْأَدْنَى سَتَعَارَافَةٍ كَمَا صَرَّحَ بِهِ

الشكائى والجواب انه انما يكون مانعا اذا كان ذكرهما على وجهين
عن التشبيه بدليل انه جعل قوله ع قد ذكر اذ مراده على القمر من
باب الاستعارة مع ذكر النكرتين وبعضهم لما لم يقع على مراد الشكائى
بالاستعارة بالكنائية اجاب عن هذه الاعتراضات بما هو بى منه
وداننا تركه اولى.

ترجمہ

اور اس لئے کہ وہ معنی سکا کی کا مذہب ٹوٹ جاتا ہے نہارہ عالم جیسے سے اور لیلہ قائم اور اس کے
مثل ہر اس ترکیب سے جو فاعل حقیقی کے ذکر پر مشتمل ہو کیونکہ یہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کے ذکر پر مشتمل ہے
اور یہ کلام کو استعارہ پر محمول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ اس کی سکا کی نے صراحت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ اس
وقت مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر ایسے طریقہ پر ہو جو تشبیہ کی خبر دیتا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سکا کی نے قد
زر ازارہ علی القمر کو استعارہ کے قبیل سے قرار دیا ہے باوجودیکہ طرفین مذکور ہیں اور بعض لوگ چونکہ استعارہ بالکنائہ
کے سلسلہ میں سکا کی کی مراد پر واقف نہیں ہو سکے اسلئے انھوں نے ان اعتراضات کا ایسا جواب دیا ہے جس سے خود
سکا کی بیزار ہے اور ہم نے اس کے ترک کرنے کو ہی ادلی سمجھا۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ سکا کی مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ نہارہ عالم، لیلہ قائم اور سروہ ترکیب
جس میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنائہ پر
معمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ ترکیب تشبیہ کی دونوں طرفوں یعنی مشبہ اور مشبہ پر مشتمل ہیں اس طور پر کہ نہار
اور لیلہ جو فاعل مجازی ہیں مشبہ ہیں اور ضمیر مضاف الیہ جو فاعل حقیقی ہے اور جس سے مراد شخص ہے مشبہ ہے اور
یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ استعارہ بالکنائہ کی صورت میں صرف مشبہ مذکور ہوتا ہے مشبہ بہ مذکور نہیں ہوتا یعنی تشبیہ
کی دونوں طرفوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنائہ پر محمول کرنے سے مانع ہوتا ہے جیسا کہ خود سکا کی نے اس کی صراحت
کی ہے اور جب ایسا ہے تو مجاز عقلی کی ان مثالوں کو جن میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں سکا کی
کا استعارہ بالکنائہ پر محمول کرنا اور مجاز عقلی کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا سکا کی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح
نے فرمایا ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کا مذکور ہونا استعارہ بالکنائہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس وقت
مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہو یعنی ایسی ترکیب ہو کہ تشبیہ کا لحاظ کئے بغیر اس کے معنی صحیح نہ ہوتے
ہوں مثلاً مشبہ بہ مشبہ کی خبر واقع ہو جیسے زیداً اسد یا صفت واقع ہو جیسے مررت برجل اسد یا مال واقع ہو جیسے
رایت زیداً اسد۔ پس ان صورتوں میں اسد حقیقی زید یا رجل پر محمول کیا گیا ہے حالانکہ اسد اور زید اور اسد
اور رجل کے درمیان تباہی کی وجہ سے یہ حمل ممنوع ہے اور جب یہ حمل ممنوع ہے تو ان کو ادات تشبیہ کی تقدیر
کے ساتھ تشبیہ پر محمول کرنا متعین ہوگا اور معنی ہوں گے زید کا اسد، مررت برجل کا اسد، رایت زیداً کا اسد۔

لاحظہ فرمائیے ان مثالوں میں تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہے یعنی تشبیہ کا اعتبار کئے بغیر ان مثالوں کے معنی صحیح نہیں ہوتے ہیں لہذا ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر معمول کرنا درست نہ ہوگا لیکن تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر اگر تشبیہ پر دلالت نہ کرتا ہو تو ان دونوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنایہ پر معمول کرنے سے مانع نہ ہوگا بلکہ دونوں کے ذکر کے باوجود کلام کو استعارہ بالکنایہ پر معمول کرنا درست ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شاعر کے قول قد زرارہ علی القفر کو سکا کی نے استعارہ بالکنایہ کے قبیل سے مانا ہے حالانکہ اس میں مشبہ بہ (قفر) اور مشبہ (ازرارہ کی ضمیر جس سے محبوب مراد ہے) دونوں مذکور ہیں پورا شعر ہے لا تعجوا من لی غلاتہ قد زرارہ علی القفر۔ محبوب کے بنیان کے پرانا ہونے سے تعجب نہ کرو اسلئے کہ اس کی گھنڈیاں چاند پر بانڈھی گئی ہیں۔ چاند کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر کپڑا اس سے قرب کر دیا جائے تو وہ بوسیدہ ہو جاتا ہے پس شاعر کہتا ہے کہ میرا محبوب جو چاند ہے اگر اس کے بدن سے ملا ہو اکیڑا بوسیدہ ہو گیا تو کیا تعجب کی بات ہے چاند کی تو خصوصیت یہ ہی ہے بہر حال اس شعر میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود سکا کی نے اسکو استعارہ بالکنایہ پر معمول کیا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ بالکنایہ پر معمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس صورت میں مانع ہے جس صورت میں دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہو۔ پس نہاںہ صائم وغیرہ مثالوں میں اگرچہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں لیکن ان دونوں کا ذکر چونکہ تشبیہ پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر معمول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ اس سے تو واقف ہو نہیں سکے کہ استعارہ بالکنایہ سے سکا کی لکھا مراد ہے مذکورہ اعترافات کا سکا کی کی طرف سے جواب دینا شروع کر دیا اور جواب بھی ایسا جس کو خود سکا کی پسند نہیں کرتے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے بھی انکو نقل نہیں کیا ہے اگر طبیعت چاہے تو مہطل میں دیکھ لیجئے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

أَحْوَالُ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ أَيْ الْأُمُورِ الْعَارِضَةِ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُسْتَدٌّ
إِلَيْهِ وَتَدَمُّ الْمُسْتَدُّ إِلَيْهِ عَلَى الْمُسْتَدِّ لِمَا سَيَأْتِي أَمَّا حَدِيثُهُ فَدَمَهُ عَلَى
سَائِرِ الْأَحْوَالِ بِكُوبِهِ عِبَارَةً عَنْ عَدَمِ الْأَثْبَانِ بِهِ وَعَدَمِ الْحَادِثِ سَائِرِ
عَلَى وَجُودِهِ وَذَكَرَهُ هَهُنَا بِلَفْظِ الْحَدِيثِ وَفِي الْمُسْتَدِّ بِلَفْظِ الشَّرْكِ تَبَيُّهَا عَلَى
أَنَّ الْمُسْتَدَّ إِلَيْهِ هُوَ الشَّرْكَ الْأَعْظَمُ مُشَدِّدُ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ حَتَّى أَنَّهُ
إِذَا تَرَبُّدُ كَرَفَكَائِهِ أَرَى بِهِ شَعْرُ حَذِّتِ بِمِثْلَاتِ الْمُسْتَدِّ فَنَاتِهِ لَيْسَ
بِهَذِهِ الشَّابَةِ فَكَائِهِ شَرِّكَ عَنْ أَصْلِهِ

ترجمہ سند الیہ کے احوال یعنی وہ امور جو سند الیہ کو سند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہونے ہیں

اور مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا ہے اس وجہ سے جو مغرب آجائیگی۔ بہر حال مسند الیہ کو حذف کرنا حذف کو تمام احوال پر مقدم کیا ہے کیونکہ حذف نام ہے اسکو نہ لانے کا اور عدم حادث اسکے وجود پر مقدم ہے اور ذکر کیا یہاں مسند الیہ کو لفظ حذف کے ساتھ اور مسند میں لفظ ترک کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مسند الیہ رکن اعظم ہے اسکی سخت ضرورت ہے حتیٰ کہ جب اسکو ذکر نہیں کیا گیا تو گویا اسکو لایا گیا پھر حذف کر دیا گیا برخلاف مسند کے اس لئے کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے پس گویا کہ اسکو اصل سے ترک کر دیا گیا۔

تشریح

مصنف رحمہ اللہ معانی کے آٹھ ابواب میں سے باب اول (احوال اسناد خبری) کے بیان سے فارغ ہو کر اب باب ثانی (احوال مسند الیہ) کو بیان فرما رہے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ احوال مسند الیہ سے مراد وہ امور ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں۔ شارح نے من حیث انہ مسند الیہ کی قید لگا کر ان امور سے احتراز کیا ہے جو مسند الیہ کو عارض تو ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے نہیں بلکہ دوسری کسی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں مثلاً مسند الیہ کا حقیقت یا مجاز ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتے بلکہ من حیث الواقع عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسند الیہ کا کلی یا جزئی ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو من حیث اللفظ عارض ہوتے ہیں۔ اور جیسے مسند الیہ کا جوہر یا عرض ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو من حیث الذات عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسند الیہ کا ثلاثی یا رباعی ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو عدد حروف کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں۔ الحاصل احوال مسند الیہ میں وہ امور ذکر کئے جائیں گے جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں اور وہ امور جو مسند الیہ کو اس حیثیت کے علاوہ دوسری حیثیتوں سے عارض ہوتے ہیں ان کو اس بحث میں ذکر نہیں کیا جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال کو مسند کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ آگے آئیگی اور وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کلام میں رکن اعظم ہوتا ہے اسلئے کہ مسند الیہ سے مراد ذات ہوتی ہے اور مسند سے مراد صفت ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ذات کو صفت کے مقابل میں اعظمیت حاصل ہے۔ الحاصل مسند الیہ چونکہ رکن اعظم ہے اس لئے مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا گیا۔

احوال مسند الیہ کی تفصیل کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے اما حذف یہ ذہن میں رہے کہ مصنف کا اصول یہ ہے کہ وہ اما کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ مقتضی حال ہوتا ہے اور لام تعلیل کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ حال ہوتا ہے لہذا فلما احتراز عن البعث اور اس کے مابعد کی چیزیں وہ احوال ہیں جو حذف کا تقاضہ کرتی ہیں اور جب ایسا ہے تو حذف مقتضی حال ہوگا اور جب حذف وغیرہ مقتضی حال ہیں تو احوال مسند الیہ کی تقدیری عبارت ہوگی مقتضی احوال مسند الیہ یعنی یہ احوال مسند الیہ کے مقتضیات کا بیان ہے اور ان مقتضیات میں سے ایک مسند الیہ کا محذوف ہونا ہے۔

اور مسند الیہ کے حذف سے مراد یہ ہے کہ اس کے حذف پر قرینہ معینہ تو موجود ہو لیکن اس کا قائم مقام موجود نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے حذف مسند الیہ کو مسند الیہ کے دیگر احوال پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ حذف مسند الیہ

نام ہے مسند الیہ کو نہ لانے اور نہ ذکر کرنے کا اور ذکر مسند الیہ نام ہے مسند الیہ کو لانے اور ذکر کرنے کا اور یہ بات مسلم ہے کہ محدثات میں عدم، وجود پر مقدم ہوتا ہے لہذا حذف مسند الیہ (جو عدم حادث ہے) کو ذکر مسند الیہ (جو وجود حادث ہے) پر مقدم کر دیا گیا مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ علت حذف کو صرف ذکر پر مقدم کرنے کا فائدہ دیتی ہے دیگر احوال پر مقدم کرنے کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ حذف صرف ذکر کا مقابل ہے دیگر احوال (تعریف، تنکیر وغیرہ) کا مقابل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف، تنکیر وغیرہ تمام احوال ذکر کی فرع ہیں اور ذکر ان کے لئے اصل ہے اور جو چیز اصل پر مقدم ہوتی ہے وہ اس کی فرع پر بھی مقدم ہوتی ہے لہذا حذف جو اصل یعنی ذکر پر مقدم ہے وہ اس کی فرع یعنی دیگر احوال پر بھی مقدم ہوگا۔ و ذکرہ ہبنا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسند الیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف سے اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو ترک سے تعبیر کیا ہے، آخر ایسا کیوں، اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے مسند الیہ کے عدم ذکر کو حذف سے تعبیر کر کے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مسند الیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور مستلک اس کی طرف شدید قسم کی حاجت رکھتا ہے لہذا جب اس کو ذکر نہیں کیا گیا تو یوں کہا جائے گا کہ اس کو لایا تو گیا تھا مگر پھر حذف کر دیا گیا اسکے برخلاف مسند کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے یعنی وہ کلام کا رکن اعظم نہیں ہے لہذا جب وہ مذکور نہ ہوگا تو یہ کہا جائے گا کہ اس کو اول امر ہی چھوڑ دیا گیا ہے۔ الحاصل مسند الیہ کی اعظمیت پر تنبیہ کرنے کے لئے تعبیر میں یہ فرق کر دیا گیا۔

فَلَا خِتَارَ عَنِ الْعَبَثِ بِنَاءً عَلَى الظَّاهِرِ لِذَلِكَ الْقَرِينَةِ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ دَلِيلٌ مِنَ الْكَلَامِ أَوْ تَحْيِيلُ الْعَدُولِ إِلَى أَقْوَى الدَّرَجَتَيْنِ مِنَ الْعَقْلِ وَاللَّفْظِ فَإِنَّ الْأَعْتِمَادَ عِنْدَ الذِّكْرِ عَلَى ذَلِكَ اللَّفْظِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ وَ عِنْدَ الْحَذَفِ عَلَى ذَلِكَ الْعَقْلِ وَهُوَ أَقْوَى لَا فِتْنَارَ اللَّفْظِ عَلَيْهِ وَلَا ثَمَنَاتٍ أَلْ تَحْيِيلُ لَا تَدَالُ حَقِيقَةً عِنْدَ الْحَذَفِ أَيْضًا هُوَ اللَّفْظُ الْمَذْذُولُ عَلَيْهِ بِالنَّزَائِلِ كَقَوْلِهِ ع قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ فُلْتُ عَلَيْكَ لَمْ يَقُلْ أَنَا عَلِيلٌ لِلْخِتَارِ وَالتَّحْيِيلِ الْمَذْكَورَيْنِ أَوْ خِتَارَ تَنْبِيهِ السَّامِعِ عِنْدَ الْقَرِينَةِ هَلْ يَتَنَبَّهُ أَمْ لَا أَوْ خِتَارَ مَقْدَارِ تَنْبِيهِ هَلْ يَتَنَبَّهُ بِالنَّزَائِلِ الْحَقِيقَةِ أَمْ لَا أَوْ أَمَامَهُ صَوْنِهِ أَيْ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ عَنْ لِسَانِكَ تَعْظِيمًا لَهُ أَوْ عَكْسِهِ أَيْ إِنْ هُمَا صَوْنٌ لِسَانِكَ عَنْهُ تَحْفِيزًا لَهُ

پس بحث سے بچنے کے لئے ظاہر پر بنا کر دیتے ہوئے اسے قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں وہ کلام کا رکن ہے یا عقل اور لفظ دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول

ترجمہ

کا خیال پیدا کرنے کے لئے کیونکہ ذکر کے وقت من حیث الظاہر لفظ کی دلالت پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کے وقت عقل کی دلالت پر اور وہ اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اس کا محتاج ہوتا ہے اور مصنف نے تخیل اسلئے کہا ہے کہ حذف کے وقت بھی حقیقتہً دلالت کرنے والا لفظ ہی ہے جس پر قرائن کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے جیسے شاعر کا قول:-
اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا علیل ہوں شاعر نے مذکورہ احتراز اور تخیل کی وجہ سے انا علیل نہیں کہا ہے یا قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے کہ کیا وہ متنبہ ہے یا نہیں یا اس کی بیدار مغزی کی مقدار کو آزمانے کے لئے کہ وہ قرائن غفیہ سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں یا مسند الیہ کو اسکی تعظیم کے خاطر اپنی زبان سے بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے یا اس کے برعکس۔ یعنی اسکی تحقیر کرنے کے لئے اس سے اپنی زبان کو بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے۔

تشریح

حذف دو باتوں پر موقوف ہے ایک تو ایسے قرینہ کا موجود ہونا جو محذوف پر دلالت کرتا ہو دوم ایسے مرجح کا موجود ہونا جو حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والا ہو پہلی بات تو نحو وغیرہ دوسرے فنون میں مذکور ہے یہ فن اس کا محل نہیں ہے اور رہی دوسری بات تو فاضل مصنف نے یہاں سے اسی کی تفصیل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والے امور میں سے ایک امر احتراز عن العبت ہے یعنی کبھی عبت اور لغو سے بچنے کے لئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ اگر مسند الیہ پر قرینہ دلالت کرتا ہو اور قرینہ کی وجہ سے مخاطب کے نزدیک مسند الیہ ظاہر ہو تو ایسی صورت میں مسند الیہ کا ذکر عبت اور فانی عن الفائدہ شمار ہوتا ہے لہذا اس عبت سے بچنے کے لئے بلیغ آدمی مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے وان کا ان فی الحقیقتہ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کلام کا رکن ہے اور رکن پر اگرچہ قرینہ قائم ہو تب بھی اس کی طرف التفات اور اس کی تصریح مناسب ہوتی ہے اور جب قرینہ کے باوجود مسند الیہ کی تصریح اور اس کا ذکر مناسب ہے تو اس کا ذکر کرنا ہرگز عبت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو احتراز عن العبت کو حذف مسند الیہ کا مرجح قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ کے دوا اعتبار میں ایک تو یہ کہ وہ کلام کا رکن ہے دوم یہ کہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے پس اگر اسکے رکن ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس بات سے صرف نظر کر لیا جائے کہ مخاطب کو اس کا علم ہے تو اس کا ذکر کرنا عبت نہ ہوگا کیونکہ رکن کا ذکر کرنا عبت نہیں ہوتا اور اگر اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ مسند الیہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے اور اس کے رکن ہونے سے صرف نظر کر لیا جائے تو اس کا ذکر کرنا یقیناً عبت ہوگا کیونکہ جس چیز کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہو اسکو ذکر کرنا عبت ہے یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ قرینہ کی وجہ سے چونکہ مسند الیہ مخاطب کو معلوم ہے اس لئے اس کا ذکر کرنا عبت ہے اس سے قطع نظر کہ مسند الیہ رکن ہے یا رکن نہیں ہے۔ بہر حال ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عبت سے بچنے کے لئے بھی مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ حذف مسند الیہ کے لئے دوسرا مرجح یہ ہے کہ مکالمہ کبھی اس حذف کے ذریعہ سامع کے خیال اور دہم میں یہ بات ڈالتا چاہتا ہے کہ اس نے دو دہلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کیا ہے اسطور پر کہ مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہیں (۱) عقل

(۲) لفظ۔ اور ان دونوں میں عقل اقویٰ دلیل ہے اور عقل اقویٰ دلیل اس لئے ہے کہ عقل دلالت میں لفظ کی محتاج نہیں ہے یعنی بغیر لفظ کے واسطے کہ صرف عقل سے ادراک کر لینا ممکن ہے جیسے اثر کی دلالت مؤثر پر مثلاً دھوئیں کی دلالت آگ پر محض عقل کے ذریعہ سمجھی جاتی ہے اس میں لفظ کا کوئی واسطہ اور دخل نہیں ہے اسکے برخلاف لفظ کہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے یعنی عقل کے واسطے کہ بغیر لفظ سے کسی چیز کا سمجھا جانا ممکن نہیں ہے الحاصل لفظ چونکہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہے اسلئے عقل اقویٰ دلیل ہوگی اور لفظ غیر اقویٰ دلیل ہوگی پس حد مسند الیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسند الیہ کا ادراک صرف عقل سے ہوا ہے اور ذکر مسند الیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسند الیہ کا ادراک لفظ سے ہوا ہے۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ ذکر مسند الیہ کے وقت من حیث الظاہر دلالت لفظ پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف مسند الیہ کے وقت دلالت عقل پر اعتماد ہوتا ہے اور عقل کی دلالت اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اپنی دلالت میں عقل کا محتاج ہوتا ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہوتی الحاصل سامع کے دل میں اس بات کا خیال ڈالنے کے لئے کہ عقل اور لفظ دونوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کیا گیا ہے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے عبارت میں من حیث الظاہر ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی دلالت پر اعتماد کیسے کیا جاسکتا ہے کیونکہ لفظ کی دلالت کے لئے عقل کی دلالت بھی ضروری ہے یعنی عقل کے ذریعہ یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس معنی کے لئے موصوع ہے اور جب ایسا ہے تو صرف لفظ کی دلالت پر اعتماد کرنا کافی نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بحسب التحقیق اگرچہ لفظ کے ساتھ عقل پر اعتماد ہوتا ہے لیکن بظاہر لفظ ہی پر اعتماد ہوتا ہے۔ پس ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے فان الاعتماد عند الذکر علی دلالة اللفظ فرمایا ہے۔ وانا قائل بخیل سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تخییل کا لفظ کیوں بڑھا یا ہے اول للعدول الی اقوی الدلیلین کیوں نہیں کہا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عدول محقق نہیں ہے بلکہ ایک امر متخیل، متوہم ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عدول کا محقق ہونا اس پر موقوف ہے کہ حذف مسند الیہ کے وقت مسند الیہ پر دلالت کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہو اسلئے کہ جب دونوں مستقل دلیل ہوں گی تب ہی ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیا جائے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی دونوں مستقل دلیل نہیں ہیں کیونکہ جس طرح مسند الیہ کے ذکر کے وقت مسند الیہ پر لفظ دلالت کرتا ہے اسی طرح حذف مسند الیہ کے وقت بھی مسند الیہ پر دلالت کرنے والا وہ لفظ ہے جو عبارت میں مسند الیہ ہے مگر قرینہ اس پر ردال ہے اور اس لفظ پر قرینہ کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے البتہ دونوں حالتوں میں یعنی ذکر کے وقت بھی اور حذف کے وقت بھی عقل کی معونت ضرور درکار ہوگی۔ الحاصل دونوں حالتوں میں عقل اور لفظ دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مستقلاً دلیل نہیں ہے اور جب دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے تو ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیسے متحقق ہوگا ہاں جب حکم نے مسند الیہ کو حذف کر دیا تو اس نے سامع کے دل میں یہ خیال ڈالا کہ اس جگہ عقل اور لفظ دونوں میں اور اس نے اصنع (لفظ) سے اقویٰ (عقل) کی طرف عدول کیا ہے الحاصل اس جگہ عدول چونکہ ایک خیالی چیز تھی اسلئے مصنف نے تخییل کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ مصنف رح نے اعتراض عن البعث اور تخییل دونوں کی مثال میں فرمایا ہے۔ قال لی کیف

انت قلت علیل۔ اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا بیمار ہوں۔ اس کلام میں شاعر نے احتراز عن العبث اور تخمیل کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے ورنہ اصل عبارت ہے انا علیل اور اس پر سائل کا قول کیف انت قرینہ ہے اس طور پر کہ جب مخاطب کی غیریت معلوم کی گئی ہے تو اس نے اپنے ہی بارے میں علیل کہا ہوگا اور اس کی مراد یہ ہی ہوگی کہ میں بیمار ہوں۔ پورا شعر اس طرح ہے۔ قال لی کیف انت قلت علیل ۛ سہر دایم و حزن طویل۔ اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں، میں نے کہا بیمار ہوں ہمیشہ بیدار رہتا ہوں اور مسلسل رنج و غم میں مبتلا رہتا ہوں۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے جو اوپر والے عربی شعر کا ترجمہ بھی ہے۔

حال میرا پوچھتے ہو کیا نہایت بیمار ہوں ۛ بتلائے عشق ہوں اور روز و شب بیدار ہوں

عربی کے شعر میں علیل کا مسند الیہ آنا، اور اردو کے شعر میں بیمار کا مسند الیہ ”میں“ مذکورہ وجوہ ترجیح کی وجہ سے محذوف ہے۔ حذف مسند الیہ کا تیسرا مرجع ہے قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزانا یعنی مشکل بسا اوقات سامع کی بیدار مغزی کو آزادانے کے لئے مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے اور اس پر قرینہ قائم کر کے دیکھتا ہے کہ سامع متنبہ ہوتا ہے یا نہیں۔ سامع کا ذہن مسند الیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے یا نہیں مثلاً نورہ مستفاد من نور الشمس اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے۔ یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسند الیہ القمر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے القمر نورہ مستفاد من نور الشمس۔ چاند اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے پس چونکہ چاند ہی کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہوتا ہے اسلئے یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں مسند الیہ ”القمر“ محذوف ہے اور اسی قرینہ کی وجہ سے سامع کے امتحان کے لئے حذف کر دیا گیا ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

نہ کیوں ہوں لاکھ متانہ ادائیں میرے نالے میں ۛ گدائے میکہ ہوں ہر طرح کی بے پیالے میں
”ہر طرح کی بے پیالے میں“ مسند ہے اور اس کا مسند الیہ سے (خراب) محذوف ہے۔ جو تھا مرجع بے سامع کے متنبہ اور فہم کی مقدار کو آزانا کہ آیا وہ معنی قرآن سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں جیسے ”ہو واسطہ عقد الکواکب“ وہ ستاروں کے بار کا واسطہ (بیچ کا عمدہ جوہر) ہے۔ یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسند الیہ القمر محذوف ہے یعنی القمر ہو واسطہ عقد الکواکب چاند ہی ستاروں کے بار کا واسطہ ہے۔ واسطہ اس عمدہ جوہر کو کہتے ہیں جو بار کے بیچ میں رکھا جاتا ہے اور کواکب میں سب سے عمدہ قمری ہے اسلئے کواکب کے بار میں قمری واسطہ ہوگا پس اس قرینہ کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا۔ اس مسند الیہ کی طرف ذہن بہ نسبت اول کے ذرا دیر میں منتقل ہوتا ہے۔ ایک حکایت ہے کہ ایک عباسی خلیفہ کسی مصاحب کے ساتھ کشتی میں سوار ہوا۔ خلیفہ نے اس سے معلوم کیا اسی طعام اشبی عندک۔ چھ کو کو سنا کھانا زیادہ مرغوب ہے اس نے کہا نیم پرشت اندا۔ اتفاق سے اگلے سال پھر دونوں کا سفر ہوا خلیفہ نے اسی جگہ پہنچ کر کہا ”مع اسی شئی“ کس چیز کے ساتھ۔ مصاحب نے جواب دیا ہنک کے ساتھ۔ خلیفہ اس کی ذکاوت اور کمال متنبہ سے بہت متعجب ہوا۔ پانچواں مرجع یہ ہے کہ مشکل مسند الیہ کی عظمت کی وجہ سے مسند الیہ کو اپنی زبان سے محفوظ رکھنے کا وہم ڈالتا ہے مثلاً مقرر للشرائع موضع للدلائل فیجب اتباعہ۔ شرائع کو ثابت کرنے والا دلائل کو واضح کرنے والا ہے،

لہذا اس کا اتباع واجب ہے یہاں مقرر للشرائع موضع للدلائل سند ہے اور سند الیہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) معذوف ہے مکلم نے اپنی زبان کو سند الیہ کے ذکر کے قابل نہ سمجھ کر سند الیہ کو حذف کر دیا ہے۔ چھٹا مرجع یہ ہے کہ مکلم سند الیہ کو حقیر سمجھتا ہے اس لئے اس سے اپنی زبان کو محفوظ رکھنے کے لئے اس کا ذکر نہیں کرتا ہے جیسے موسوس ساع فی الفساد فجب مخالفت۔ یہاں موسوس ساع فی الفساد سند ہے اور شیطان سند الیہ ہے یعنی شیطان دوسرے ذائقے والا اور فساد برپا کرنے والا ہے لہذا اس کی مخالفت واجب ہے۔ سند الیہ کی حقارت کی وجہ سے مکلم نے اپنی زبان کو اس کے ذکر سے محفوظ رکھنے کے لئے اس کو حذف کر دیا ہے۔

أَوْ شَأْنِي الْإِنْكَارِ أَيْ شَيْءٍ لَدَى الْحَاجَةِ نَحْوُ خَاجِرٍ فَاسْتَقْبَلَ قِيَامَ الْقَبِيلَةِ
عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ زَيْدٌ يَسْتَأْذِنُ لَكَ أَنْ تَقُولَ مَا أَرَدْتُ زَيْدًا بَلْ غَيْرُهُ أَوْ
تَعْتَنِيهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ ذِكْرَ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ يُعْنِي عَنْ ذَلِكَ لَكِنَّ ذِكْرَهُ
لَا مُرَبِّنَ أَحَدٌ هُمَا أَلَا حَيْثُ أُرِ عَنْ سُوءِ الْأَدَبِ فَيَمَّا ذَكَرُوا لَهُ مِنَ الْمَثَالِ
وَهُوَ خَالِئٌ بِمَا يَشَاءُ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ أَيْ لَكَ اللَّهُ تَعَالَى. الْكَثَا فِي التَّوْطِئَةِ
وَالْمُتَّهِدُ لِعَوْلِهِ أَوْ إِدْعَاؤِهِ التَّعْنِي نَحْوُ وَهَابِ الْأَلُوفِ أَيْ السُّلْطَانِ
أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ كَصَيْقِ الْمَقَامِ عَنْ رِطَالَةِ الْكَلَامِ بِسَبَبِ ضَعْفٍ أَوْ سَامَةِ أَوْ قَوَاتِ
فُرْصَةٍ أَوْ مَخَاطَلَةٍ عَلَى وَرْدٍ أَوْ سَجْعٍ أَوْ قَائِنَةٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ كَقَوْلِ
الضِّيَادِ غُرَّانٍ أَيْ هَذَا غُرَّانٌ وَكَأَلْحَقَاءِ عَنْ غَيْرِ السَّامِعِ مِنَ الْحَاضِرِينَ
مِثْلُ جَاءَ وَكَأْتَبَارِ الْأَسْتَعْمَالِ الْوَاردِ عَلَى تَرْكِهِ مِثْلُ رَمِيَتْ مِنْ غَيْرِ دَامٍ
أَوْ تَرْكِ نَظْمٍ شِيعَةٍ مِثْلُ التَّرَجُّعِ عَلَى الْمَدِّ حِ أَوْ السَّدِّ أَوْ الشَّرْحِ.

ترجمہ یا بوقت ضرورت انکار کی گنجائش کے لئے جیسے فاجر، فاسق۔ اس بات پر قرینہ کے قائم ہونے کے وقت کہ مراد زید ہے تاکہ میرے لئے یہ کہنے کی گنجائش رہے کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے غیر کا ارادہ کیا ہے یا اس کے متعین ہونے کی وجہ سے اور ظاہر ہے کہ احتراز عن العبث کا ذکر کرنا اس سے بے نیاز کر دیتا ہے لیکن اس کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بے ادبی سے بچنا اس مثال میں جس میں اہل معانی نے اس کو ذکر کیا ہے اور وہ خالق لما يشاء، فعال لما يريد ہے یعنی اللہ تعالیٰ۔ دوم امداد تعین کی تمہید ہے جیسے وہاب الالوف یعنی بادشاہ ہزاروں کا بخشنے والا ہے یا اسی کے مثل جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہونا تنگدلی یا اکٹھا ہوا فرصت کے فوت ہونے یا وزن کی محافظت یا جمع یا قافیہ کی وجہ سے یا وہ جو اس کے مشابہ ہو جیسے شکاری کا قول ہرن، یعنی یہ ہرن ہے اور جیسے سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے جیسا نا مثلاً جابر

اور جیسے اس استعمال کا اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے۔ جیسے رمیز من غیر رام یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح یا ذم یا ترحم کی بنا پر رفع پڑھنا۔

تشریح

ساتواں مرجع یہ ہے کہ مسند الیہ کو کبھی اس وجہ سے حذف کیا جاتا ہے تاکہ ضرورت پڑنے پر لکھا کی گئی لٹریچر کے مثلاً ایک شخص نے کہا: فاجر، فاسق۔ اور اس بات پر قرینہ موجود ہے کہ محکم کی مراد زید ہے پس اگر زید محکم سے موافقہ کرنے لگے تو محکم یہ کہہ سکتا ہے کہ حضور میں نے آپ کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرا آدمی میری مراد ہے۔ یا یوں کہہ دے کہ میں نے آپ کا نام نہیں لیا ہے۔ حذف مسند الیہ کی آٹھویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ مسند الیہ کبھی متعین ہوتا ہے اور مسند الیہ کی تعین کبھی تو اسلئے ہوتی ہے کہ مسند اس مسند الیہ کے سوا دوسرے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا ہے اور کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ مسند الیہ ایسا کامل اور مکمل ہے کہ ذہن اس کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کی تعین اسلئے ہوتی ہے کہ مسند الیہ محکم اور خطاب کے درمیان متعین ہوتا ہے الحاصل کبھی مسند الیہ کے متعین ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے خالق المیثاء اور فعال المایرید کا مسند الیہ (الشر) متعین ہونے کی وجہ سے محذوف ہے یعنی الشر کو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور جو ارادہ کرتا ہے کر ڈالتا ہے۔

والظاہر سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مسند الیہ متعین ہوگا تو اس کا ذکر کرنا عبث ہوگا لہذا یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی اور جب یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تعین مسند الیہ کی وجہ سے حذف مسند الیہ کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر اس کو احتراز عن العبث میں داخل کر دیا گیا تو علماء بلاغت نے تعین مسند الیہ کی جو مثال بیان کی ہے یعنی خالق المیثاء فعال المایرید اس میں سور ادب لازم آئیگا اس طور پر کہ یوں کہنا پڑیگا کہ اس مثال میں مسند الیہ یعنی الشر کو عبث سے بچنے کے لئے حذف کیا گیا ہے گویا الشر کا ذکر کرنا عبث ہے (العیاذ باللہ) پس اس سور ادب کے ارتکاب سے بچنے کے لئے مصنف نے حذف مسند الیہ کی اس صورت کو احتراز عن العبث میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مرجع تعین مسند الیہ کو قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ الگ عبارت (ادعاء تعین) کی تہید ہے۔

نویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ کبھی محکم مسند الیہ کو اس کے متعین ہونے کا دعویٰ کرنے کے لئے حذف کر دیتا ہے یعنی مسند الیہ حقیقہ متعین نہیں ہوتا بلکہ محکم اس کے تعین کا دعویٰ کرتا ہے جیسے کسی نے کہا و اب الاولات ہزاروں کی بخشش کرنے والا اس کا مسند الیہ یعنی السلطان محذوف ہے۔ پس یہاں مسند الیہ کو اس بات کا دعویٰ کرنے کے لئے حذف کر دیا گیا کہ یہ کام بادشاہ ہی کر سکتا ہے دوسرا کوئی آدمی یہ کام نہیں کر سکتا ہے بہر حال اس وصف کے ساتھ بادشاہ کو متعین کرنا ادعائی ہے کیونکہ رعایا میں سے بھی کچھ لوگ یہ کام کر سکتے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ حذف مسند الیہ کی وجہ ترجیح اور بھی ہو سکتی ہیں جیسے کسی طال اور رنخ کی وجہ سے مقام اس

بات کا مقبضی ہو کہ کلام طویل نہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ یا فرصت کے فوت ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے شکاری کا قول غزال یعنی ہذا غزال شکاری کی تمام تر قوم چونکہ شکار پر مرکوز ہوتی ہے اسلئے وہ ہذا غزال کے بجائے صرف غزال پر اکتفا کر لیتا ہے۔ یا وزن یا قافیہ کی حفاظت مقصود ہوتی ہے تو مسند الیہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور کبھی مسند الیہ کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ منظم سامع کے علاوہ دوسرے حاضرین سے مسند الیہ کو چھپانا چاہتا ہے مثلاً منظم نے کہا جآء اور مسند الیہ (فاعل) ذکر نہیں کیا۔ اور کبھی اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جو اس کے ترک پر وارد ہوا ہے جیسے رمیۃ من غیر رام یعنی ہذہ رمیۃ من غیر رام۔ اس مثال میں مسند الیہ (فہ) کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا گیا ہے جو استعمال اس کے ترک پر منقول ہے یہ مثل اس شخص کے لئے بولی جا سکتی ہے جس سے کوئی ایسا امر صادر ہوا ہو جس کا وہ اہل نہ ہو۔ اسی کے ہم معنی اردو کی یہ کہاوت ہے ”اندھے کا تیر بٹوڑے میں“ اس مثل کو سب سے پہلے کہنے والا حکم بن عبدالغوث ہے واقعہ یہ ہے کہ ایک بار اس نے یہ نذر کی کہ میں چند وحشی بقر پر ذکر غصب پہاڑ پر ذبح کرونگا مگر یہ شخص انتہائی کوشش کے باوجود اپنی نذر کو پورا نہ کر سکا حالانکہ یہ شخص لوگوں میں زبردست تیر انداز اور شاخجی شمار ہوتا تھا یہ اپنی ناکامی پر اس قدر پریشان ہوا کہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ اتفاق سے اس کا لڑکا مطعم اسکے ساتھ بولیا حکم نے پھر تیر پھینکن شروع کر دیا مطعم دیکھتا رہا کہ کوئی تیر شکار کو نہیں لگتا اس کے بعد مطعم نے کمان لیکر تیر پھینکا تو شکار گر پڑا یہ دیکھ کر حکم نے کہا رمیۃ من غیر رام مثال میں تغیر و تبدل چونکہ جاتا نہیں ہے اسلئے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی حذف مسند الیہ کے ساتھ استعمال ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا جاتا ہے جو استعمال ترک مسند الیہ پر اس کے نظائر میں وارد ہوا ہے۔ مثلاً درج یا ذم یا ترحم کی وجہ سے رفع کے ساتھ اس بنیاد پر پڑھا جائے کہ یہ خبر ہے مسند الیہ ممدونہ کی جیسے الحمد للہ اہل الحمد کو مدح کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ خبر ہے اور اس کا مسند الیہ اور مبتدا ممدونہ ہے یعنی ہوا اہل الحمد۔ اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم میں الرجیم کو ذم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسند الیہ یعنی ہو ممدونہ ہے اور اللہ ارحم عبدک المسکین میں المسکین کو ترحم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور مسند ہے اور اس کا مسند الیہ یعنی ہو ممدونہ ہے مذکورہ تینوں مثالوں میں مسند الیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کیا گیا ہے جو استعمال اس کے نظائر میں حذف مسند الیہ پر وارد ہوا ہے چنانچہ عرب سے اللہم ارحم عبدک الفقیر میں الفقیر سے پہلے ہو مسند الیہ اور مرث بربلہ فیث میں فیث سے پہلے ہو مسند الیہ اور الحمد للہ الکیم میں الکیم سے پہلے ہو مسند الیہ کا ممدونہ ہونا منقول ہے۔ انھیں پر قیاس کرتے ہوئے ان مثالوں میں مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا ہے جو مثالیں فادم نے ذکر کی ہیں۔ (فوائد) شارح نے دو اتباع کا ذکر کیا ہے ایک اس استعمال کا اتباع جو مسند الیہ کے حذف پر وارد ہوا ہے اور دوسرے اس استعمال کا اتباع جو مسند الیہ کے حذف پر نظائر میں وارد ہوا ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول میں تو دونوں استعمالوں کے اندر ایک ہی کلام ہوگا اور دوسرے اتباع میں کلام ثانی کلام اول کا غیر ہوگا۔ فندبر۔

وَأَمَّا ذِكْرُكَ أَيْ ذِكْرُ السُّنَدِ إِلَيْهِ فَلِكُونِهِ أَيْ الذِّكْرُ الْأَصْلُ وَلَا مُقْتَضٍ
لِلْعُدُولِ عَنْهُ أَوْ الْإِحْتِيَاظَ لِضَعْفِ التَّحْوِيلِ أَيْ الْأَعْتِمَادِ عَلَى الْقَرِينَةِ أَوْ
التَّنْبِيهِ عَلَى عِبَادَةِ السَّامِعِ أَوْ زِيَادَةِ الْإِبْصَارِ وَالتَّغْيِيرِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى
أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ أَوْ أَظْهَارِ الْعُظْمَاءِ
يَكُونُ اسْمُهُ مَتَايَدَلٌ عَلَى الشَّعْطِ نَحْوُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَاضِرٍ أَوْ هَاجِرٍ
نَحْوُ السَّارِقِ اللَّيْمِ حَاضِرٍ أَوْ السَّبْزِ بِذِكْرِهِ مِثْلُ الشَّيْءِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَالِهِ وَسَلَّم فَاسْمُ هَذَا الْقَوْلِ أَوْ اسْتَلْزَمَ إِذْهُ مِثْلُ الْحَبِيبِ حَاضِرٍ أَوْ بَسْطِ
الْكَلَامِ حَيْثُ الْأَضْعَاءُ مَطْلُوبٌ أَيْ فِي مَتَامٍ يَكُونُ إِضْعَاءُ السَّامِعِ
مَطْلُوبًا لِلْمُتَكَلِّمِ لِعُظَمِيَّتِهِ وَشَرَفِهِ وَبِهَذَا يُطَالُ الْكَلَامُ مَعَ الْأَجْبَاءِ نَحْوُ
قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ مُوسَى عَلَى نَبْتِنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ هِيَ عَصَايُ أَتَوَكَّلُ
عَلَيْهَا وَقَدْ يَكُونُ الذِّكْرُ لِلتَّحْوِيلِ أَوْ التَّعَجُّبِ أَوْ الْأَشْهَادِ فِي تَضْيَعِهِ أَوْ
التَّحْجِيلِ عَلَى السَّامِعِ حَتَّى لَا يَكُونَ لَهُ سَبِيلُ الْإِنْكَارِ

ترجمہ

اور ہر حال اس کا ذکر کرنا یعنی مسند الیہ کا ذکر کرنا تو اس لئے کہ ذکر اصل ہے اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی نہیں ہے یا قرینہ براعتہ کے ضعف کی وجہ سے احتیاط کے لئے یا سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کیلئے یا زیادتی و ضاحت اور تقریر کے لئے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول اولئک علی ہدی من ربہم و اولئک ہم المفلحون اور لک ہم المفلحون ہے یا مسند الیہ کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اس لئے کہ مسند الیہ کا اسم ایسی چیز ہے جو تعظیم پر دلالت کرتا ہے جیسے امیر المؤمنین حاضر یا اسکی اہانت کے لئے جیسے السارق اللیم حاضر یا اس کے ذکر سے جبرک حاصل کرنے کے لئے جیسے النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائل ہذا القول یا مسند الیہ سے لذت حاصل کرنے کے لئے جیسے الحبیب حاضر یا طول کلام کے لئے جہاں سنانا مطلوب ہو یعنی ایسے مقام میں جہاں متکلم کا مقصود سامع کو اسکی عظمت اور خرافت کی وجہ سے متوجہ کرنا ہو اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام طویل کیا جاتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول ہی عصای اتوکا علیہا اور کبھی ہوتا ہے مسند الیہ کا ذکر ڈرانے کے لئے یا تعجب کے لئے یا کسی معاملہ میں گواہی دینے کے لئے یا سننے والے پر بات پختہ کرنے کے لئے تاکہ اسکے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے۔

تشریح

مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کیا جائے اور مسند الیہ کو ذکر کرنے کے بہت سے اسباب اور بہت سی وجوہ تریح ہیں چنانچہ ذکر مسند الیہ کا ایک سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کرنا اصل (راجع) ہے پس اگر ذکر سے عدول کرنے کے لئے کوئی مقتضی موجود نہ ہو تو اسکی اصالت کو مدنظر

رکتے ہوئے اس کو ذکر کر دیا جائے گا یعنی اگر کوئی ایسا حکمت نہ ہو جو حذف کا تقاضہ کرتا ہو تو ذکر کے اصل اور راجع ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے گا۔ اور اگر کوئی حکمت حذف کا تقاضہ کرنے والا موجود ہو تو اس حکمت حذف کی رعایت کی جائے گی اصلیت کی رعایت نہ کی جائے گی۔ ذکر مسند الیہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہو اور اعتماد کمزور ہونے کی دو وجہیں ہیں (۱) قرینہ فی نفسہ معنی ہو (۲) قرینہ میں اشتباہ ہو بہر حال قرینہ کے معنی ہونے کی وجہ سے یا اس میں اشتباہ کی وجہ سے اگر قرینہ پر اعتماد کمزور ہو گیا تو احتیاط کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے گا یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً مسند الیہ کو ذکر کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ قرینہ عقلیہ سے اقویٰ ہے اور حذف مسند الیہ کے بیان میں مصنف نے کہا ہے کہ قرینہ عقلیہ لفظ سے اقویٰ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک قرینہ عقلیہ اقویٰ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اقویٰ ہے پس مصنف نے حذف مسند الیہ کے بیان میں بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور ذکر مسند الیہ کے بیان میں ذکر بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور عینی صغوی نے جواب دیا ہے کہ جس قرینہ عقلیہ جس لفظ سے اقویٰ ہے اور جس قرینہ عقلیہ کے اقویٰ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے تمام افراد اقویٰ ہوں بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جس لفظ کے بعض افراد اقویٰ ہوں پس یہاں انھیں بعض افراد کا ذکر کیا گیا ہے تیسرا سبب یہ ہے کہ کبھی سامع کی کندی اور غبات پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے یعنی اس کے باوجود کہ سامع کو قرینہ کی وجہ سے مسند الیہ کا علم ہے محض حاضرین کو یہ بتلانے کے لئے کہ سامع انتہائی غبی ہے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے کہا ما ذات ال خالہ۔ خالد نے کیا کہا متکلم نے اس کے جواب میں کہا خالد قال کذا خالد نے یہ بات کہی یہاں قرینہ نمائش کا سوال چونکہ موجود ہے اسلئے جواب میں حذف مسند الیہ کے ساتھ قال کذا کہنا کافی تھا لیکن سامع کی کندی اور سو حفظ پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا گیا۔ اردو میں جیسے

۵ پوچھا عدو نے، یار نے کیا جھک کے دیدیا : میں نے کہا کہ یار نے بوسہ دیا مجھے

دوسرے مصرع میں مسند الیہ یار کو دوبارہ ذکر کیا تاکہ حاضرین کو یہ احساس دلائے کہ مخاطب اس قدر غبی ہے کہ مکھڑ کر کے بغیر سمجھ نہیں سکتا۔

جو تھا سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کو واضح کرنے کے لئے اور سامع کے ذہن میں اتارنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے باری تعالیٰ کا قول اولک علی ہدی من ربہم واولک ہم المفلحون اس آیت میں عمل اشتباہ دوسرا اولک ہے۔ کیونکہ یہ مسند الیہ ہے اور اس کو زیادتی ایضاح اور تقریر کے لئے ذکر کیا گیا ہے اسلئے کہ جن لوگوں کی طرف پہلے اولک سے اشارہ کیا گیا ہے انھیں کی طرف دوسرے اولک سے اشارہ کیا گیا ہے لہذا اگر دوسرے اولک کو ذکر نہ کیا جاتا تو بھی مفہوم واضح ہو جاتا اور مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا لیکن زیادتی ایضاح کے خاطر اور مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں اتارنے کے پیش نظر دوسرے اولک کو ذکر کر دیا گیا۔ اردو میں جیسے ”وہی ہے دریا وہی ہے کشتی اسی کا جلوہ حباب میں ہے“ اس میں دوسرا وہی جو مسند الیہ ہے مزید وضاحت

کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ یا چھواں سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے مدلول کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضرت امیر المؤمنین، اس کے جواب میں کہا گیا امیر المؤمنین حاضر یہاں بقرینہ سوال اگر نعم کہلایا جاتا یا صرف حاضر کہلایا جاتا تو بھی کافی تھا لیکن مسند الیہ (امیر المؤمنین) کے مدلول کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ (امیر المؤمنین) کو مراحضاً ذکر کر لیا گیا۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

ہے جیسی ہے جو مجھ کو شاہ جمہاد نے ذال بد ہے لطف و عنایات شہنشاہ پہ وال
اس شعر میں مسند الیہ شاہ جمہاد کو بغرض اظہار عظمت ذکر کیا گیا ہے۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے مدلول کی حقارت اور اہانت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضرت اسارق، اس کے جواب میں کہا گیا اسارق اللہیم حاضر۔ یہاں بھی بقرینہ سوال مسند الیہ کو حذف کیا جاسکتا تھا لیکن اس کے مدلول کی تحقیر اور توہین کرنے کے لئے اسکو ذکر کر دیا گیا۔ ساتواں سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا ہل قال ہذا القول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس کے جواب میں کہا گیا اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائل ہذا القول۔ یہاں بھی بقرینہ سوال مسند الیہ کو حذف کر کے نعم یا قال ہذا القول پر اکتفا کرنا جاسکتا تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے مسند الیہ (اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو ذکر کر دیا گیا۔ آٹھواں سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے ذکر میں لذت اور مزہ آتا ہے جیسے کسی نے سوال کیا ہل حضرت جبیک، اس کے جواب میں عاشق نے کہا جیسی حاضر یہاں بھی بقرینہ سوال حاضر کہنا کافی تھا لیکن عاشق نے اپنے محبوب کے ذکر سے لذت حاصل کرنے کے لئے مسند الیہ (جیسی) کو ذکر کر دیا۔ نواں سبب یہ ہے کہ جس جگہ متکلم کا مطلوب سامع کو اس کی عظمت اور خرافت کی وجہ سے اپنی جانب متوجہ کرنا ہو تو اس جگہ کلام کو طویل کیا جاتا ہے اور اسی طویل کلام کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ جیسی کہ لوگ اپنے دوستوں سے لمبی سے لمبی گفتگو کرتے ہیں جیسے جب باری عز اسمہ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام سے کہا ”وامتک بسمینک یا موسیٰ“ موسیٰ تیرے ہاتھ میں یہ کیا ہے اس کے جواب میں صرف عصا کہنا کافی تھا لیکن اس جگہ موسیٰ علیہ السلام چونکہ اپنے محبوب ہاں تعالیٰ کو اپنی جانب متوجہ رکھنا چاہتے تھے اسلئے کلام طویل کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کیا اور عصا کے فوائد بیان کرنا شروع کر دئے چنانچہ فرمایا ”ہی عصای توکا علیہا و اہش بہا علی غنمی ولی فیہا مارب اخری“۔

شارح کہتے ہیں کہ مسند الیہ کا ذکر کبھی ڈرانے کے لئے ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا امیر المؤمنین یا مرک بکذا اس قول میں امیر المؤمنین کا ذکر کر کے مخاطب کو ڈرانا مقصود ہے اور کبھی تعجب کا اظہار کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے جیسے صبی قادم الاسد ایک بچہ خیر سے خجہ آ رہا ہے اس مثال میں تعجب کا منشاء مقادمت اسد ہے لیکن مسند الیہ کے ذکر میں اس پر تعجب کا اظہار ہے اور کبھی مسند الیہ کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ کسی معاملے میں گواہی دی جاسکے اور مشہود علیہ کے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے مثلاً خالد، حامد سے جس نے واقعہ بچشم خود دیکھا ہے یوں کہے بل باع بکذا۔ کیا اس نے اتنے کے بدلے میں بیجا ہے۔ پس حامد جو واقعہ کا شاہد ہے

جواب میں یہ کہے زید باع کذا بكذا الفلان، زید نے اسکو اتنے کے بدلے میں فلاں کے ہاتھ بیچا ہے۔ یہاں ماہد نے زید مسند الیہ کا ذکر اسلئے کر دیا ہے تاکہ حامد کے ذہن میں بھی یہ بات رہے کہ بیچنے والا زید ہے اور زید جو مشہور علیہ ہے وہ بھی آئندہ چل کر انکار نہ کر سکے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ سننے والے یہ بات بختم ہو جائے اور وہ کبھی انکار نہ کر سکے مثلاً حاکم نے واقعہ مشاہدہ کرنے والے کہا ہل اقرنذا علی لفسہ بكذا کیا اس نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ شاید جواب میں کہتا ہے نعم زید بذا اقرن علی لفسہ بكذا۔ ہاں زید نے اپنے اپنے اتنے کا اقرار کیا ہے۔ یہاں شاہد نے مسند الیہ یعنی زید کا ذکر اسلئے کیا ہے تاکہ مشہور علیہ (زید) حاکم سے یوں نہ کہہ سکے کہ آپ نے میرے علاوہ کی طرف اشارہ کیا تھا اور شاہد نے اسی کے بارے میں جواب دیا ہے۔

وَأَمَّا تَعْرِيفُهُ، أَيْ إِيرادُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ مَعْرِفَةً وَإِسْمًا قَدْ آمَ هَهُنَا التَّعْرِيفُ
وَفِي الْمُسْنَدِ التَّكْثِيرُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ التَّعْرِيفُ وَفِي الْمُسْنَدِ
التَّكْثِيرُ فَمَا الْأَضْمَارُ لِأَنَّ الْقَامَ لِلتَّكْثِيرِ نَحْوُ أَنَا صَرَبْتُ أَوْ الْخِطَابُ نَحْوُ أَنْتَ
صَرَبْتَ أَوْ الْعَبِيَّةُ لِيَتَقَدَّمَ ذِكْرُهُ أَمَّا لَفْظُ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا وَإِنَّمَا مَعْنَى
بِدَلَالَةِ لَفْظِ عَلَيْهِ أَوْ كَرِيبَةً خَالٍ وَإِنَّمَا حُلْمًا

ترجمہ

اور سہر حال مسند الیہ کو معرفہ لانا اور بہن تعریف کو مقدم کیا ہے اور مسند میں تنکیر کو اسلئے کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر پس منیر لانے کے ساتھ کیونکہ مقام متکلم کے لئے ہے جیسے أَنَا صَرَبْتُ یا خِطَابُ کے لئے ہے جیسے انت صَرَبْتَ یا غیبت کے لئے ہے مرجع کے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے یا تَوْفِظًا تَحْقِيقًا یا تَقْدِيرًا اور یا مَعْنَى لَفْظِ کے اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے یا قرینہ حال کی وجہ سے اور یا حُلْمًا۔

تشریح

مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ ذکر کیا جائے۔ اما تعریف سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ بنا نا مسند الیہ کے احوال میں سے ہے حالانکہ کسی کو معرفہ یا نکرہ بنا نا واضح لغت کا کام ہے نہ کہ بلیغ کا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اما تعریف سے مسند الیہ کو معرفہ بنا نا مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ لایا جائے اور معرفہ ذکر کیا جائے اور مسند الیہ کو معرفہ ذکر کرنا بلیغ متکلم کا کام ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہاں احوال مسند الیہ میں تعریف مسند الیہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور تنکیر مسند الیہ کو بعد میں اور احوال مسند میں تنکیر کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور تعریف کو بعد میں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے یعنی مسند الیہ بالعموم معرفہ ہوتا ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے یعنی مسند بالعموم نکرہ ہوتا ہے پس ہر باب میں جو اصل تھا اسکو مقدم کر دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ مسند الیہ میں تعریف اور مسند میں تنکیر کیوں اصل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ معلوم علیہ ہوتا ہے اور مسند میں تنکیر پر حکم لگایا جائے اس کا معلوم ہونا

ضروری ہے کیونکہ محمول پر حکم لگانا باطل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مسند الیہ تعریف کی صورت میں معلوم ہوتا ہے
 نہ کہ تنکیر کی صورت میں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسند الیہ کا معرف ہونا اصل اور رائج ہے۔ اور مسند کے اندر تنکیر
 اصل اسلئے ہے کہ مسند محکوم بہ ہوتا ہے اور محکوم بہ کا غیر معلوم ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر محکوم بہ معلوم ہوا تو ایک
 معلوم چیز کا حکم لگانا لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل باطل ہے اور یہ بات محقق ہے کہ مسند
 تنکیر کی صورت میں غیر معلوم ہوتا ہے نہ کہ تعریف کی صورت میں۔ اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسند
 میں تنکیر اصل ہے نہ کہ تعریف۔ مصنف رح نے تعریف مسند الیہ کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے ایک صورت
 یہ ہے کہ مسند الیہ کو ضمیر کے ساتھ معرف لایا جائے یعنی ضمیر جو معروض ہے اسکو مسند الیہ بنایا جائے کیونکہ کلام کے تین
 مقام ہیں (۱) مقام تکلم (۲) مقام خطاب (۳) مقام غیبت۔ اگر مقام تکلم ہے تو ضمیر متکلم کے ساتھ مسند الیہ کو
 معرف لایا جائے گا مثلاً خالد نے حامد سے کہا من ضرب زیداً، زید کو کس نے مارا اور واقعہ یہ ہے کہ زید کو مارنے
 والا حامد ہے تو حامد جواب میں کہیگا انا ضربت۔ میں نے مارا ہے۔ اور اگر مقام خطاب ہے تو ضمیر خطاب کے
 ساتھ مسند الیہ کو معرف لایا جائے گا مثلاً خالد جو سوال کرنے والا ہے وہی اسکو مارنے والا بھی ہے تو حامد جواب
 میں یوں کہے گا انت ضربت تو نے مارا ہے۔ اور اگر مقام غیبت ہے یعنی مارنے والا غائب ہے لیکن پہلے
 اس کا ذکر ہو چکا ہے تو حامد جواب میں یہ کہے گا هو ضرب اسی نے تو مارا ہے۔ شارح کہتے ہیں اگر مقام غیبت
 ہو تو مسند الیہ ضمیر غائب کے ساتھ اسلئے معرف ہوگا کہ اس ضمیر کا مرجع سابق میں مذکور ہے۔ اب وہ مرجع سابق
 میں لفظ مذکور ہوگا یا معنی مذکور ہوگا یا حکماً مذکور ہوگا اگر مرجع سابق میں لفظ مذکور ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں لفظاً
 تحقیقاً مذکور ہوگا یا لفظاً تقدیراً مذکور ہوگا لفظاً تحقیقاً مذکور ہونے کی مثال جیسے زید تضرع میں یضرب کی ضمیر غائب کا مرجع زید
 لفظاً تحقیقاً مذکور ہے۔ اور لفظاً تقدیراً مذکور ہونے کی مثال جیسے فی دارہ زید میں زید چونکہ مبتدا ہے اور مبتدا مرتبہ میں مقدم
 ہوتا ہے لہذا فی دارہ کی ضمیر غائب کا مرجع یعنی زید اگرچہ لفظاً تحقیقاً مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیراً مقدم ہے کیونکہ
 فی دارہ زید کی تقدیری عبادت زید فی دارہ ہے اور جیسے ضرب غلامہ زید میں غلامہ کی ضمیر کا مرجع زید ہے اور
 زید اگرچہ لفظاً تحقیقاً ضمیر سے مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیراً مقدم ہے کیونکہ زید فاعل ہونے کی وجہ سے غلامہ مفعول بہ
 پر مرتبہ مقدم ہے اور اگر مرجع معنی مقدم ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا اس مرجع پر لفظ دلالت کریگا یا قرینہ
 حالیہ دلالت کریگا اول کی مثال جیسے اعدوا ہو اقرب للتقویٰ میں ہو ضمیر اس عدل کی طرف راجع ہے جس پر لفظ اعدوا
 دلالت کرتا ہے اور ثانی کی مثال جیسے ولا توبیہ میں ضمیر کا مرجع میت ہے اور وہ مرجع ضمیر سے معنی مقدم بھی ہے۔
 کیونکہ قرینہ حالیہ اس پر دال ہے اس طور پر کہ یہ کلام میراث کے سلسلہ میں ہے پس کلام کا میراث کے سلسلہ میں ہونا اس بات
 کی علامت ہے کہ اس ضمیر کا مرجع میت ہے اور قرآن نے میت کے ابون کا حصہ ارث بیان کیا ہے اور اگر مرجع ضمیر سے
 حکماً مقدم ہو تو اسکی مثال راہ برجل ہوگی اسلئے کہ اس مثال میں مرجع اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن حکماً مقدم ہے اور
 حکماً مقدم اسلئے ہے کہ ضمیر ابی وضع کے اعتبار سے مقدم کی طرف راجع ہوتی ہے لیکن اگر کسی عرض کی وجہ سے مثلاً

تفصیل بعد الاجمال کی وجہ سے مرجع کو مؤخر کر بھی دیا گیا تو وہ مرجع مقدم ہی کے حکم میں ہوگا۔

وَأَصْلُ الْخُطَابِ أَنْ يَكُونَ لِمُعَيَّنٍ وَاحِدًا كَانَ أَوْ كَثِيرًا لِأَنَّ أَصْلَ وَضْعِ الْمَعَارِفِ عَلَى أَنْ تُسْتَعْمَلَ لِمُعَيَّنٍ مَعَ أَنَّ الْخُطَابَ هُوَ تَوْجِيهِ الْكَلَامِ إِلَى حَاضِرٍ.

اور خطاب کی اصل یہ ہے کہ معین کے لئے ہو ایک ہو یا زیادہ اسلئے کہ وضع معارف کی اصل اس پر ہے کہ معین کے لئے مستعمل ہو یا وجود یک خطاب کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

ترجمہ

مصنف رک کی یہ عبارت مصنف کی الگ عبارت و قد یرک الخ کی تمہید ہے اور حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ خطاب کی اصل یعنی حکم وضع ضمیر مخاطب میں یہ بات واجب ہے کہ وہ معین کے لئے ہو معین ایک ہو یا دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں چنانچہ بصیغہ واحد ضمیر مخاطب واحد معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ تنفیہ دو معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ جمع جماعت معینہ کے لئے ہوگی یا علی سبیل الشمول تمام کے لئے ہوگی جیسے یا ایہا الناس اعدوا بحکم میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع اور حدیث کلم را با و کلم مسؤل عن ریتہ میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع علی سبیل الشمول تمام افراد کو شامل ہے پس شمول استغراقی بھی چونکہ قبیلین کے قبیل سے ہوتا ہے اسلئے ضمیر مخاطب بصیغہ جمع بھی معین ہی کے لئے ہوگی بہر حال ضمیر مخاطب حکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے اور اس پر شارح نے دو دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ معارف مطلقاً اس لئے موضوع کئے گئے ہیں تاکہ وہ معین میں مستعمل ہوں اور ضمیر مخاطب بھی چونکہ معارف میں سے ہے اسلئے ضمیر مخاطب بھی معین میں مستعمل ہوگی۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ معرفت بلام عہدی ذہنی معارف میں سے ہے لیکن یہ معین میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ غیر معین میں مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ معرفت بلام عہدی ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو نکرہ کے حکم میں نہ ہو یعنی ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے معرفہ ہو اور معرفت بلام عہدی ذہنی لفظ کے اعتبار سے اگرچہ معرفہ ہوتا ہے لیکن معنی کے اعتبار سے معرفہ نہیں ہوتا الیٰ مل معرفت بلام عہدی ذہنی میں ہمارا کلام نہیں ہے اور جب اس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ خطاب کہتے ہیں کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا یعنی کلام کو ایسے شخص کی طرف پیش کرنا جو حاضر ہو یعنی اس کلام میں اسکے حضور کی طرف اشارہ ہو اور جو حاضر اس ہوگا وہ بالیقین معین ہوگا بہر حال اس سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ خطاب معین کے لئے ہوتا ہے یعنی ضمیر مخاطب حکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے۔

وَقَدْ يُتَوَكَّلُ الْخُطَابُ مَعَ مُعَيَّنٍ إِلَى غَيْرِهِ أَيْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ يَبْعَثُ الْخُطَابُ كُلَّ مَخْلُوقٍ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ تَحْوٍ وَلَوْ شَرَى إِذَا الْمُجْرِمُونَ كَاكُورًا وَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَا يُرِيدُ بِمَوْلَاهُ وَلَوْ شَرَى مُخَاطَبًا مُعَيَّنًا قَصْدًا إِلَى تَفْظِيْعِ حَالِ الْمُجْرِمِينَ أَيْ تَنَاهَاةً

حَالَهُمْ فِي الظُّهُورِ لَا هَلِ الْمَحْشَرِ حَيْثُ يَمْتَنِعُ خِفَاءُهَا فَلَا يُخْتَصُّ بِهَا رُؤْيَا دُونَ رَأْيِهَا وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يُخْتَصُّ بِهِ أَيْ هَذَا الْخُطَابُ مُخَاطَبٌ دُونَ مُخَاطَبٍ بَلْ كُلُّ مَنْ يَتَأَنَّى مِنْهُ الرُّؤْيَا مُتَكَلِّفٌ مَدْخَلٌ فِي هَذَا الْخُطَابِ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ فَلَا يُخْتَصُّ بِهَا أَيْ بِرُؤْيَا حَالِهِمْ مُخَاطَبٌ أَوْ بِحَالِهِمْ رُؤْيَا مُخَاطَبٌ عَلَى حَدِّ الْمُضَانِ

ترجمہ

اور کبھی معین کے ساتھ خطاب چھوڑ دیا جاتا ہے غیر معین کی طرف تاکہ عام ہو جائے خطاب ہر مخاطب کو بدلیت کے طریقے پر جیسے اور اگر آپ دیکھیں جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے اپنے سردوں کو جھکائے ہوں گے۔ باری تعالیٰ اپنے قول و لو تری سے کسی معین مخاطب کا ارادہ نہیں کرتے ہیں مجرمین کے حال کی شناعت و قباحات کا ارادہ کرتے ہوئے یعنی ان کی حالت ظہور میں اہل معشر کے لئے انہما کو پہنچائی اس طور پر کہ اس کا چھپانا محال ہے پس نہیں خاص ہوگی اس حالت کے ساتھ ایک کی رویت نہ کہ دوسرے کی۔ اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا نہ کہ دوسرا بلکہ ہر وہ شخص جس سے رویت کا امکان ہے اسکے لئے اس خطاب میں داخل ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں ہے فلا یختص بہا۔ یعنی ان کے حال کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہیں ہوگا یا ان کے حال کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی مذت مفاف کے ساتھ۔

تشریح

مصنف رد فرماتے ہیں کہ خطاب یعنی ضمیر مخاطب میں اصل تو یہ ہی ہے کہ اس کا استعمال کسی شخص معین کے لئے کیا جائے لیکن کبھی کسی غرض اور نکتہ کی وجہ سے معین کے ساتھ خطاب کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز مرسل کے طریقے پر اس خطاب کو غیر معین کی طرف متوجہ کر دیا جاتا ہے یعنی اس سے مطلق مخاطب مراد لیا جاتا ہے تاکہ یہ خطاب علی سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے ہر مخاطب کو شامل ہو سکے۔ ضمیر مخاطب کو غیر معین کے لئے استعمال کرنا مجاز مرسل اس لئے ہے کہ ضمیر مخاطب کو اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ معین شخص کے لئے استعمال ہو اور رہا غیر معین کے لئے استعمال تو وہ ضمیر مخاطب کا غیر موضوع نہ ہے اور ضمیر مخاطب اس غیر موضوع میں علاقہ اطلاق کی وجہ سے مستعمل ہوتی ہے یعنی ضمیر مخاطب سے مطلق مخاطب مراد لے لیا جاتا ہے اور لفظ کا علاقہ اطلاق کی وجہ سے غیر موضوع نہ میں مستعمل ہونا مجاز مرسل کہلاتا ہے لہذا ضمیر مخاطب کا غیر معین مخاطب اور مطلق مخاطب کے لئے استعمال کرنا بھی مجاز مرسل ہوگا۔ ضمیر خطاب کو غیر معین مخاطب کی طرف متوجہ کرنے کی مثال باری تعالیٰ کا اِیْرَاشِ دَہِے دَلو تری اِذْ اَلْجَبْرُونَ نَاکُسَا رُؤُوسَہُمْ عِنْدَہُمْ آیت میں مذکور تو کا جواب محذوف ہے یعنی لِرَأِیتِ امْرَا فُظِیْعًا اگر تو دیکھے جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے تو ایک امر قبیح کو دیکھے اس آیت میں ترکی میں محذوف ضمیر مخاطب سے مخاطب معین مراد نہیں ہے بلکہ مطلق مخاطب مراد ہے یعنی اس ضمیر کا مخاطب ہر وہ شخص ہوگا جس سے رویت ممکن ہوگی یعنی ہر وہ شخص جو دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس ضمیر کا مخاطب ہے اور مطلق مخاطب مراد لینے سے مقصود مجرمین کی عام رسوائی کا اظہار ہے یعنی باری تعالیٰ مجرمین کی شناعت اور قباحات اعمال کی وجہ سے ان کی اس حالت کا ہر اس شخص کو مشاہدہ کرانا چاہتے ہیں جس سے رویت ممکن ہے یعنی اہل معشر

کے سامنے ان کی یہ حالت اس قدر ظاہر ہوگی کہ اس کا چھپانا محال ہوگا لہذا اس حالت کے ساتھ کسی ایک کی رویت خاص نہ ہوگی یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اس کو ایک شخص دیکھے اور دوسرا نہ دیکھے۔ اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا یعنی یہ نہیں ہوگا کہ اس کا مخاطب ایک شخص ہو اور دوسرا نہ ہو بلکہ جس سے بھی رویت کا حصول ممکن ہوگا وہ اس خطاب میں داخل ہوگا شرح کہتے ہیں کہ متن میں فلا مختص بہ مذکر کی ضمیر کے ساتھ ہے اور اس کا مریض خطاب ہے لیکن بعض نسخوں میں فلا مختص بہا مؤنث کی ضمیر کے ساتھ ہے اور ضمیر کا مریض انہی حالت ہے لیکن رویت مضاف محذوف ہے اور اس عبارت کا ایک مطلب تو یہ ہے برویت حالہم مخاطب یعنی انہی حالت کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہ ہوگا اور ایک مطلب یہ ہے بحالہم رویت مخاطب یعنی انہی حالت کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی۔ پہلی صورت میں رویت مضاف حالہم سے پہلے محذوف ہے اور دوسری صورت میں مخاطب سے پہلے محذوف ہے۔

وَبِالْعِلْمِيَّةِ اَي تَعْرِيفِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِاَيِّ رَادٍ عَلَمًا وَهُوَ مَا دُخِلَ لِقِيٍّ مَعَيْنِ
مَعَ جَمِيعٍ مُشْتَصَاتِهِ لِاحْصَارِهِ اَي الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِعَيْنِهِ اَي بِشَخْصِهِ بِمَعْنَى
يَكُونُ مُتَمَيِّزًا عَنْ جَمِيعٍ مَاعَدَا اِنَّ وَاحِدًا مِنْ هَٰؤُلَاءِ اَعْنِ احْصَارِهِ بِاسْمٍ جَنَسِهِ نَحْوُ
رَجُلٍ عَالِمٍ جَاءَنِي فِي ذَهَبِ السَّامِعِ اِبْتِدَاءً اَي اَوَّلَ مَرَّةٍ وَلَا خَيْرَ زِيَرَةٍ عَنْ
نَحْوِ جَاءَنِي زَيْدٌ وَهُوَ رَاكِبٌ بِاسْمٍ مُنْتَقِصٍ بِهِ اَي بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِمَعْنَى كَا
يُطْلَقُ بِاِعْتِبَارِ هَٰذَا التَّوَضُّعِ عَلَى غَيْرِهِ وَلَا خَيْرَ زِيَرَةٍ عَنْ احْصَارِهِ بِضَمِيرٍ اَلْمَكْلَمِ
اَوَّلِ الْمُخَاطَبِ وَاسْمِ الْاِشَارَةِ وَالْمَوْصُولِ وَالْمُعْتَرَفِ بِاَلَا مَرِ الْعَهْدِ وَالْاَضَافَةِ
وَهَٰذِهِ الْفِيضُ لِلتَّحْقِيقِ مَقَامِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْاَوَّلُ فَالْاَوَّلُ الْاَخِيرُ مُعْنَى عَمَّا سَبَقَ
وَقِيلَ وَلَا خَيْرَ زِيَرَةٍ بِقَوْلِهِ اِبْتِدَاءً عَنِ الْاِحْصَارِ بِشَرْطِ تَقْدُّمِ ذِكْرِهِ كَمَا
فِي الْمُضْمَرِ الْعَائِلِ وَالْمُعْتَرَفِ بِاَلَا مَرِ الْعَهْدِ فَاتَّهَ بِشَرْطِ تَقْدُّمِ ذِكْرِهِ وَ
الْمَوْصُولِ فَاتَّهَ بِشَرْطِ تَقْدُّمِ الْعِلْمِ بِالصِّلَةِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ جَمِيعَ
لَحُوفِ السَّعْرِ لَيْسَ كَذَٰلِكَ حَتَّى الْعِلْمِ فَاتَّهَ بِشَرْطِ تَقْدُّمِ الْعِلْمِ بِالتَّوَضُّعِ

اور علمیت کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو بصورت کلم مفرد لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شی معین کے لئے اس کے تمام شخصیات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو مسند الیہ کو بشخصہ حاضر کرنے کے لئے اس طور پر کہ وہ اپنے جمیع ماعداء سے ممتاز ہو اور بعینہ کی قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اس کو اس کے اسم جس کے ساتھ حاضر کرنے سے جیسے رجل عالم جارنی سامع کے ذہن میں ابداً یعنی اول مرتبہ میں۔ اور اس کے ذریعہ احتراز کیا ہے جارنی زید

ترجمہ

دہور اک جیسے سے ایسے اسم کے ساتھ جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو ایسے طریقہ پر کہ اس وضع کے اعتبار سے اس کے غیر پر اطلاق نہ کیا جاتا ہو اور اس قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اسکو ضمیر متکلم یا ضمیر مخاطب، اسم اشارہ اسم موصول معرف بلام عہدی اور اضافت کے ساتھ حاضر کرنے سے اور یہ سب قیدیں مقام علمیت کی تحقیق کے لئے ہیں ورنہ توفید اخیر ماقبل سے بے نیاز کرنے والی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ احتراز کیا ہے اپنے قول ابتداء کے ذریعہ اس احضار سے جس میں اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہو جیسا کہ ضمیر غائب اور معرف بلام عہد میں ہے اسلئے کہ اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہے اور موصول میں اس لئے کہ صمد کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ تعریف کے تمام طریقے ایسے ہی ہیں حتیٰ کہ علم بھی اسلئے کہ وہ علم بالوضع کے تقدم کے ساتھ مشروط ہے۔

تشریح

مصنف رد فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کو کبھی بصورت علم معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ اسکو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداء حاضر کر دیں۔ شارح نے تعریف المسند الیہ بایرادہ علماً سے اسطو اشارہ کیا ہے کہ متن میں علمیت مصدر متعدی ہے یعنی مسند الیہ کو علم کی صورت میں معرف لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شئی معین یعنی ذات معین کے لئے اسکے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو یعنی علم ذات اور اس کے مشخصات کے مجموعہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور مشخصات اس کے موضوع لہ میں داخل ہوتے ہیں اور اس کا جنس ہوتے ہیں۔ پس اس صورت میں مشخصات سے مراد وہ مشخصات ہوں گے جو اول طفولیت سے لیکر آخر عمر تک تبدیل نہیں ہوتے جیسے وجود خارجی، حیات اور مخصوص رنگ وہ مشخصات مراد نہیں ہوں گے جو تبدیل ہو جاتے ہیں جیسے اعضاء کا چھوٹا ہونا، نہ بولنا، اچھے برے میں امتیاز نہ کرنا طفولیت کے بعد تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ تعریف علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ علم جنس مابیت کے لئے موضوع ہوتا ہے اور مابیت کیلئے مشخصات نہیں ہوتے اسلئے کہ مشخصات اس کے لئے ہوتے ہیں جس کے لئے خارج میں وجود ہوتا ہے اور مابیت کے لئے خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا لہذا مابیت کے لئے مشخصات نہ ہوں گے اور جب مابیت کے لئے مشخصات نہیں ہیں تو علم جنس پر یہ بات صادق نہیں آئے گی کہ اسکو اس کے تمام مشخصات کے ساتھ شے معین کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علمیت کی دو قسمیں ہیں (۱) علمیت حقیقیہ (۲) علمیت حکمیہ اور علمیت جنس ہم نے جو تعریف کی ہے وہ علمیت حقیقیہ کی ہے نہ کہ علمیت حکمیہ اور علمیت جنس کی۔ لہذا علمیت حکمیہ کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

مصنف رد نے مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لانے کی غرض یہ بیان کی ہے تاکہ مسند الیہ کو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداء حاضر کیا جاسکے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مسند الیہ لفظ کے اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کا احضار ناممکن ہے لہذا سامع کے ذہن میں مسند الیہ کا احضار کیسے ممکن ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے لاحضار مدلولہ یعنی مسند الیہ کے مدلول کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے لئے مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لایا جاتا ہے اور مسند الیہ کے مدلول

(ذات) کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ متن میں بعینہ سے مراد بحقیقتہ اور بذا نہیں ہے بلکہ بشخصہ مراد ہے اور بشخصہ احضار کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ اپنے جمیع اعداد سے ممتاز ہو جائے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بعینہ کی قید لگا کر مسند الیہ کو اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے سے احتراز کیا ہے مثلاً رجل عالم جارنی میں اگرچہ رجل عالم سے مراد زید ہے مگر چونکہ رجل عالم سے مسند الیہ کا احضار بشخصہ نہیں ہوتا ہے اسلئے بعینہ کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہو جائے گی شارح کہتے ہیں کہ ابتداء سے مراد اول مرتبہ کے ہیں یعنی مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ سامع کے ذہن میں اول مرتبہ میں مسند الیہ کا احضار بشخصہ ہو جائے پس اس قید کے ذریعہ جاوئی زید و ہوراکب جیسی مثالوں سے احتراز کیا گیا ہے یعنی ہوراکب میں ہوضمیر غائب کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لانے سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اس ضمیر کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار تو ہوا ہے لیکن دوسرے مرتبہ میں اسلئے کہ اول مرتبہ میں تو اس ضمیر کے مرجع یعنی زید (جو علم ہے) کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار ہوا ہے ہر حال وہ ضمیر غائب جس کا مرجع علم ہوا اسکے ذریعہ چونکہ ثانوی مرتبہ میں مسند الیہ کا احضار ہوتا ہے اسلئے ابتداء کی قید سے اسکو خارج کیا گیا ہے۔ باسم مختص بہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسم جنس کے ساتھ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کیا گیا ہے مسند الیہ کے ساتھ اس طریقہ پر خاص ہو کہ اس وضع کے اعتبار سے مسند الیہ کے علاوہ پر اس کا اطلاق نہ کیا جاتا ہو اگرچہ دوسری وضع کے اعتبار سے مسند الیہ کے علاوہ پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ باسم مختص بہ کی قید کے ذریعہ چند چیزوں کے ساتھ مسند الیہ کے احضار سے احتراز کیا گیا ہے (۱) ضمیر متکلم کے ساتھ جیسے انا فرمت یا ضمیر مخاطب کے ساتھ جیسے انت فرمت اسلئے کہ انا اور انت کے ساتھ مسند الیہ سامع کے ذہن میں اگرچہ ابتداء حاضر کر دیا جاتا ہے لیکن وہ ایسے اسم جنس ہیں جو مسند الیہ کے ساتھ خالص ہوں کیونکہ انا ہر متکلم کے لئے اور انت ہر مخاطب کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۲) اسم اشارہ کے ساتھ احضار مسند الیہ سے احتراز کیا گیا ہے جیسے ہذا ضرب زید اسلئے کہ ہذا اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداء حاضر کر دیتا ہے لیکن ہذا ایسا اسم جنس نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ ہذا ہر اشارہ کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۳) اسم موصول اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداء حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم جنس نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ الذی اسم موصول ہر مفرد مذکر کے لئے موضوع ہے (۴) معرف بلام عہد خارجی کے ساتھ احضار سے احتراز کیا گیا ہے جیسے لیس الذکر کا لافنی اسلئے کہ الذکر معرف بلام اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداء حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم جنس نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ معرف بلام عہد خارجی ہر فرد معین کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۵) معرف بالامانت اس سے مراد وہ اضافت ہے جو عہد خارجی کا فائدہ دیتی ہو جیسے جاء غلامی جبکہ متکلم کے پاس ایک ہی غلام ہو۔ پس یہ اضافت بھی مسند الیہ کو اگرچہ ابتداء سامع کے ذہن میں حاضر کر دیتی ہے لیکن معرف

بالاضافہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ وہ ہر فرد کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ مسند الیہ ہو خواہ مسند الیہ نہ ہو شارح فرماتے ہیں کہ بعینہ اور ابتداء کی قیود علمیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے ذکر کر دی گئی ہیں ورنہ باسم مختص بہ کی قید کو ذکر کرنے کے بعد ان کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے اسلئے کہ جب مسند الیہ ایسا اسم ہوگا جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو تو مسند الیہ کا احضار بشخصہ بھی ہوگا اور ابتداء بھی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ابتداء کی قید کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس قید کے ذریعہ اس احضار سے احتراز کیا گیا ہے کہ جہاں تقدم ذکر کی شرط ہو یعنی ابتداء کا معنی ہے بلا شرط اور مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کا احضار بغیر کسی شرط کے ہو چنانچہ اب اس احضار سے احتراز ہوگا جہاں یہ شرط ہوگی کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو مثلاً ضمیر غائب اور معرف بلام عہد کو مسند الیہ بنانے سے احتراز ہوگا کیونکہ ضمیر غائب کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کا مریض پہلے مذکور ہو اور معرف بلام عہد کے لئے یہ شرط ہے کہ معبود پہلے مذکور ہو چکا ہو اور موصول کو مسند الیہ بنانے سے بھی احتراز ہوگا اسلئے کہ موصول کے لئے صلہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے یعنی موصول کو مسند الیہ بنانا اس وقت درست ہوگا جبکہ اس کا صلہ پہلے سے معلوم ہو۔ شارح نے اس قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس قول کی بنا پر تو تعریف کے تمام طرق برابر ہیں حتیٰ کہ علم میں بھی علم بالوضع کا تقدم شرط ہے یعنی علم کو مسند الیہ بنانا اس وقت درست ہوگا جبکہ پہلے یہ معلوم ہو کہ اس کو کس کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو علم جو مراد مصنف سے وہ بھی اس سے خارج ہو جائیگا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے پس ثابت ہو گیا کہ ابتداء سے وہی مراد ہے جس کو میں (شارح) نے بیان کیا ہے کہ ابتداء سے مراد اول مرتبہ ہے اور صاحب قیل نے جو بیان کیا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

مَوْضِعُ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَإِنَّهُ أَصْلُهُ أَلَا لَهُ حُزْنٌ الْمَمْنَةُ وَعَوِضَتْ عَنْهَا
حَرْبُ الشَّعْرِ بِنِيبٍ شَمْعُ جَعِلَ عَلَمًا لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ الْخَالِقِ لِلْعَالَمِ وَرَعَمَ
بَعْضُهُمْ أَنَّهُ اسْمٌ لِمَفْهُومِ الْوَاجِبِ لِدَاتِهِ أَوْ الْمُسْتَحَقِّ لِلْعِبَادَةِ لَهُ وَ
كُلٌّ مِنْهُمَا كَلْبٌ إِنْ حَصَرْتَنِي فَتَرَدِّ فَلَا يَكُونُ عَلَمًا لِأَنَّ مَفْهُومَ الْعَلَمِ جَزْئِيٌّ
وَدَيْبِهِ نَظَرٌ لَأَنَّهُ لَا سَلَمَ أَنَّهُ اسْمٌ لِهَذَا الْمَفْهُومِ الْكَلْبِيُّ كَيْفَ وَفَدَّ اجْتَعُوا
عَلَى أَقْ قَوْلَنَا كَلَامَهُ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةُ الشُّجْعَانِ وَلَوْ كَانَ اللَّهُ اسْمًا لِمَفْهُومٍ كَلْبٍ
لَمَا أَفَادَتْ الشُّجْعَانِ لَأَنَّ الْكَلْبِيَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَلْبٌ يَحْتَمِلُ الْكَثْرَةَ

ترجمہ

جیسے قل ہو اللہ احد پس اللہ اسکی اصل والا ہے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں حرف تعریف لے آئے پھر اس کو علم بنا دیا گیا اس ذات کا جو واجب الوجود اور خالق عالم ہے اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اللہ واجب لذاتہ یا ستمق عبودیت کے مفہوم کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک کمالی ایک فرد میں منقسم ہے پس وہ علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وہ اس مفہوم کمالی کا نام ہے کیسے

ہو سکتا ہے حالانکہ اس بات پر اجماع ہے کہ ہمارا قول لا الہ الا اللہ کلمہ توحید ہے اگر اللہ مفہوم کلی کے لئے اسم ہوتا تو توحید کا فائدہ نہ دیتا اسلئے کہ کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے۔

تشریح

مصنف رحمہ نے بصورت علم مسند الیہ کو معرفہ لانے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے قل ہو اللہ احد ہو مبتدا اول ہے اور اللہ مبتدا ثانی ہے اور احد خبر ہے پھر مبتدا ثانی اپنی خبر سے ملکر خبر ہے مبتدا اول کی۔ یہاں اللہ جو علم ہے اسکو مسند الیہ اسلئے بنایا گیا ہے تاکہ مانع کے ذہن میں ابتداء مسند الیہ کو اس کے مشخصات کے ساتھ ایسے اسم کے ساتھ حاضر کیا جاسکے جو اسم مسند الیہ کے ساتھ خاص ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ دراصل اللہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے الف لام اسکے عوض میں لایا گیا ہے اور دو لام کے جمع ہونے کی وجہ سے ادغام کر دیا گیا ہے چنانچہ اللہ ہو گیا پھر اسکو اس ذات کا علم بنادیا گیا ہے جس کا وجود واجب ہے اور عالم کا خالق ہے۔ شارح کے اس بیان کے مطابق اللہ جزئی ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اللہ علم نہیں ہے بلکہ واجب لذات یا مستحق عبودیت کے مفہوم کا نام اللہ ہے اور یہ مفہوم چونکہ کلی ہے اسلئے ان حضرات کے خیال کے مطابق اللہ کلی ہوگا اور علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے البتہ اللہ ایسی کلی ہے جو ایک فرد میں منحصر ہے یعنی خارج میں اس کا صرف ایک فرد موجود ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل اور مردود ہے اسلئے کہ اللہ کو مفہوم کلی کا اسم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے اور اللہ مفہوم کلی کا اسم کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ لا الہ الا اللہ کے کلمہ توحید ہونے پر اجماع ہے اگر اللہ مفہوم کلی کا اسم ہوتا تو یہ کلمہ مفید توحید نہ ہوتا کیونکہ کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے پس اس کلمہ کے مفید توحید ہونے کے اجماع سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ علم اور جزئی ہے کلی نہیں ہے۔

أَوْ تَعْظِيمٍ أَوْ إِهَانَةٍ كَمَا فِي الْأَلْقَابِ الصَّالِحَةِ لِذَلِكَ مِثْلُ رَكِبَ عَلِيٌّ وَهَبَرَبَ
مُعَاوِيَةَ أَوْ كِتَابَةٍ عَنْ مَعْنَى يَضْلِكُ الْعِلْمُ لَهُ نَحْوُ أَبُولَهَبٍ فَعَلَّ كَذَا كِتَابَةٍ
عَنْ كُتُوبِهِ جَهَنَّمِيًّا بِالنَّظَرِ إِلَى التَّوَضُّعِ الْأَوَّلِ أَعْنَى الْأَصَابِيحِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْمَلَامُ
النَّارَ وَمَلَابِسُهَا وَسُكْرُومُهُ أَنَّهُ جَهَنَّمِيٌّ فَيَكُونُ إِنْشِعَاظًا مِنَ الْمُسْكُورِ إِلَى اللَّازِمِ
بِإِغْتِبَارِ التَّوَضُّعِ الْأَوَّلِ وَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ فِي الْكِتَابَةِ وَقِيلَ فِي هَذَا الْمَقَامِ إِنَّ
الْكِتَابَةَ كَمَا يَقَالُ جَاءَ حَانِئٌ وَبِرَادُ مِنْهُ لَازِمُهُ أَنَّى جَوَادٌ لَا الشَّغْصُ الْمُنْمَى
بِحَسَابِهِمْ وَقِيلَ رَأَيْتُ أَبَاهَبَ أَنَّى جَهَنَّمِيًّا وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ جَهَنَّمِيٌّ يَكُونُ
إِسْتِعَارَةً لِأَكِتَابَةٍ عَلَى مَا سَبَقَ وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ مَا ذَكَرَهُ لَكَانَ قَوْلُنَا فَعَلَّ
كَذَا هَذَا الرَّجُلُ مُشِيرًا إِلَى الْكَافِرِ وَقَوْلُنَا أَبُولَهَبٍ فَعَلَّ كَذَا كِتَابَةٍ عَنْ
الْجَهَنَّمِيِّ وَلَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى سَادِ ذَلِكَ أَنَّهُ مِثْلُ صَاحِبِ
الْبَغْتَاخِ وَغَيْرِهِ فِي هَذِهِ الْكِتَابَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى سَبَّحْتَ يَدَايَ إِلَى رَبِّكَ وَأَشْكُ

اِنَّ الْمُرَادَ بِهِ السَّخْصُ الْمُسَمَّى بِاَبِي لَهَبٍ لَا كَانِزًا اٰخِرُ اَوْ اِنْمَامًا سَتِلْدَا اِذْ هُ
اَتَى وَجَدَا اَبِي الْعَكْمِ لَدِيْذًا نَحْوُ قَوْلِهِ يَا طَلِبَاتِ الْعَارِ فُلُنٌ لَّنَا بَلِيلَاىِ مَسْكُوْنٌ
اَمْ لَيْسَ مِنَ الْبَشَرِ اَوْ الشُّبْرَاىِ بِهِ نَحْوُ اَللّٰهُ الْهَادِىْ وَ مُحَمَّدٌ الشَّفِيعُ اَوْ
نَحْوُ ذٰلِكَ كَالْتَفَاوُلِ وَ الشُّطْرِ وَ السَّجِيْلِ عَلَى السَّامِعِ وَ غَيْرِهِ مَا يُنَاسِبُ اِعْتِبَاكَ
فِي الْاَعْلَامِ

ترجمہ

یا تعظیم یا ابنت کے لئے جیسا کہ ان القاب میں جو اسکی صلاحیت رکھتا ہے جیسے علی سوار ہو گئے اور معاویہ بھاگ گئے۔ یا ایسے معنی سے کنایہ کے لئے جس کی علم صلاحیت رکھتا ہو جیسے ابولہب فعل کذا اسکے جہنی ہونے سے کنایہ ہے وضع اول یعنی ترکیب اضافی کی طرف نظر کرتے ہوئے کیونکہ اس کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور اس کے لئے جہنی ہونا لازم ہے۔ پس وضع اول کے اعتبار سے ملازم سے لازم کی طرف انتقال ہوگا اور کنایہ میں اتنی مقدار کافی ہے اور اس مقام میں کہا گیا ہے کہ کنایہ جیسا کہ کہا جاتا ہے جار حاتم اور اس سے اس کا لام مراد لیا جاتا ہے یعنی سخی نہ کہ وہ شخص جس کا نام حاتم ہے۔ اور کہا جاتا ہے رایت ابالہب یعنی میں نے جہنی کو دیکھا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اسوقت یہ استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ اس بنا پر جو مغرب آئے گی۔ اور اگر مراد وہ ہو جس کو ذکر کیا ہے تو ہمارا قول فعل کذا اذ الرجل کا فر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور ہمارا قول ابولہب فعل کذا جہنی ہونے سے کنایہ ہوگا مالاخرہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور اس کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اس کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول تبت دیا ابی لہب پیش کیا ہے اور بلاشبہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا نام ابولہب ہے نہ کہ دوسرا کافر۔ یا اس سے لذت محسوس کرنے کا خیال ڈالنے کے لئے یا علم کو لایز محسوس کرنے کے لئے جیسے اس کا قول خدا کی قسم اسے میدان کی ہرنیوں، ہمیں تھیں بناؤ کیا میری لیلی تم میں سے ہے یا لیلیٰ انہوں میں سے ہے۔ یا اس کے ساتھ تبرک کے لئے جیسے اللہ ہادی ہے اور محمد شفیع ہے اور اسی جیسا جیسے نیک فانی اور بدشگونی، سامع پر خستگی وغیرہ جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسندالہ کو علم کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں کہ اس سے مندرجہ کی تعظیم یا توہین مقصود ہوتی ہے اور یہ عرض ان اسماء اور القاب میں متحقق ہوگی جو اسماء اور القاب تعظیم یا توہین کی صلاحیت رکھتے ہیں مثلاً رجب علی، حضرت علی رض سوار ہوئے۔ ہر ب معاویہ بھاگ گئے۔ پہلے جملہ میں علی مسندالہ تعظیم کے لئے ہے کیونکہ علی علو (بلندی) سے ماخوذ ہے اور دوسرے جملہ میں معاویہ مسندالہ توہین کے لئے ہے کیونکہ معاویہ عوار (کٹے اور بھریے کی آواز) سے ماخوذ ہے اور کبھی مسندالہ کو بصورت علم معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ اس سے ایسے معنی سے کنایہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس معنی کی علم صلاحیت رکھتا ہے جیسے ابولہب فعل کذا، ابولہب نے ایسا کیا۔ اس مثال میں ابولہب علم ہے اور

ترکیب میں مسند الیہ ہے اس سے اس کے جہنمی ہونے سے کنا یہ کیا گیا ہے یعنی ابولہب فعل کذا سے مراد ہے جہنمی فعل کذا۔ جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ اس مثال میں کنا یہ کی تو ضیح یہ ہے کہ ابولہب کی دو وضعیں ہیں ایک تو وضع اول یعنی مرکب اضافی۔ دوم وضع ثانی یعنی علیت۔ اس مثال میں وضع اول کے اعتبار سے کنا یہ ہے چنانچہ وضع اول کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم لبب اور ملابس لبب یعنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اس لئے کہ لبب کے معنی شعلہ کے ہیں پس ابولہب کے معنی ہو چکے شعلہ کا باپ اور شعلہ کا باپ وہی ہوگا جس کے لئے شعلہ اور آگ لازم ہوگی اور جس کے ساتھ آگ ملابس ہوگی۔ الحاصل وضع اول یعنی مرکب اضافی کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور کسی شخص کے ملازم نار اور ملابس لبب ہونے کے لئے اس کا جہنمی ہونا لازم ہے کیونکہ تحقیقی لبب نار جہنم کا ہی لبب اور شعلہ ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے بارے میں یہ کہا جائیگا ابولہب فعل کذا اور اس سے اس کا جہنمی ہونا مراد لیا جائے گا تو یہ کنا یہ ہوگا کیونکہ ملزوم (وہ ذات جو ملازم لبب ہے) بول کر اس کا لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے۔ اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنا یہ ہے۔ لہذا اس مثال میں مسند الیہ کو علم یعنی ابولہب کے ساتھ معرض لاکر اسکے جہنمی ہونے سے کنا یہ ہوگا اور ابولہب فعل کذا کا مطلب یہ ہوگا کہ اس جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس مثال میں وضع ثانی یعنی معنی علمی کے اعتبار سے کنا یہ ہے اور اس میں کنا یہ ایسا ہے جیسا کہ جار حاتم میں ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ حاتم اس ذات معینہ کے لئے موضوع ہے جو کرم اور جو دیسا تہ موصوف ہے اور اس ذات معینہ کے لئے سخی ہونا لازم ہے۔ پس جب حاتم نامی شخص کے علاوہ کسی دوسرے سخی آدمی کے بارے میں جار حاتم کہا جائے اور اس سے سخی مراد لیا جائے تو یہ کنا یہ ہوگا کیونکہ حاتم کا لفظ معنی علمی کے لازم (جہنمی) میں استعمال کیا گیا ہے اسی طرح ابولہب کا معنی علمی ذات معینہ کافر ہے اور اس ذات معینہ کافر کے لئے جہنمی ہونا لازم ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں جار ابولہب کہا جائے اور جار جہنمی مراد لیا جائے تو یہ کنا یہ ہوگا کیونکہ ابولہب کا لفظ معنی علمی کے لازم (جہنمی) میں استعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں ثابت ابابہب کہا اور رائٹ جہنمی مراد لیا تو یہ کنا یہ ہوگا مذکورہ دونوں اقوال میں فرق یہ ہے کہ قول اولیٰ بنار پر لفظ یعنی علم اپنے معنی اصلی اور معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے پھر اس سے لازم معنی کی طرف انتقال ہوتا ہے اور قول ثانی کی بنا پر لفظ یعنی علم اندر اپنے معنی اصلی میں مستعمل ہوتا ہے اور نہ معنی ثانی یعنی ذات معینہ میں مستعمل ہوتا ہے بلکہ ابتداء ہی سے لازم معنی میں مستعمل ہوتا ہے چنانچہ قول ثانی کی جار پر جار حاتم میں حاتم ابتداء سخی کے معنی میں مستعمل ہوگا اور وہ شخص جو حاتم طائی کے ساتھ معروف ہے اس کے لئے استعمال نہیں ہوگا اسی طرح جار ابولہب میں ابولہب ابتداء جہنمی کے معنی میں استعمال ہوگا اور وہ شخص جو ابولہب کے ساتھ معروف ہے اسکے لئے استعمال نہیں ہوگا۔ شارح نے دوسرے قول کو تین طریقوں پر رد کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ لفظ اگر ابتداء لازم معنی میں استعمال کیا گیا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے تو مذکورہ مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنا یہ

کیونکہ اس صورت میں حاتم کا استعمال غیر ماضی لہ یعنی دوسرے سنی آدمی میں ہوگا اور ان دونوں کے درمیان علاقہ مشابہت کا ہوگا یعنی سخاوت میں حاتم اور دوسرا سنی آدمی چونکہ ایک دوسرے کے مشابہ میں اسلئے حاتم کا لفظ دوسرے سنی آدمی کے لئے استعمال کر لیا گیا۔ اسی طرح ابولہب مشابہت فی الکفر کے علاقہ کی وجہ سے غیر ماضی لہ یعنی دوسرے جہنمی آدمی کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور کسی لفظ کو علاقہ مشابہت کی وجہ سے غیر ماضی لہ میں استعمال کرنا چونکہ استعارہ کہلاتا ہے اسلئے ان حضرات کے قول کی بنا پر دونوں مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ حالانکہ ان دونوں مثالوں میں کنایہ فرض کیا گیا ہے پس اس قول کی وجہ سے چونکہ خلاف مفروض لازم آتا ہے اسلئے یہ قول باطل اور مردود ہوگا۔ دوسرا رد یہ ہے کہ اگر کنایہ سے مراد وہ جو جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ان مثالوں میں جب ایک آدمی نے ایک کافر کی طرف اشارہ کیا اور کہا فعل کذا اذ الرجل اور ارادہ یہ کیا کہ یہ فعل رجل اشارہ کے علاوہ دوسرے سے صادر ہوا ہے یا ابوجہل نامی کافر کے علاوہ دوسرے کافر کے بارے میں کہا ابوجہل فعل کذا (اسکے جہنمی ہونے سے کنایہ ہو کیونکہ ان مثالوں میں مزدوم (ابوجہل اور اشارہ الی الکافر) بول کر لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے یعنی ان مثالوں میں لفظ ابوجہل اور رجل اشارہ کو ابتداء ہی لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال کیا گیا ہے اور صاحب قیل کے نزدیک یہ ہی کنایہ ہے لہذا ان حضرات کے قول کی بنا پر ان مثالوں میں کنایہ لازم آتا ہے حالانکہ ان مثالوں میں کنایہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس ان مثالوں میں کسی کا کنایہ کا قائل نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ کنایہ کی تعریف و تشریح وہ نہیں ہے جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے تیسرا رد یہ ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کے قول تبت ید ابی لہب کو پیش کیا ہے اور قول ثانی کی بنا پر اس آیت میں کنایہ متحقق نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ آیت میں وہ ہی کافر مراد ہے جس کا نام ابولہب ہے دوسرا کافر مراد نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ ابتداء لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال نہیں کیا گیا اور جب یہ لفظ ابتداء لازم معنی میں استعمال نہیں کیا گیا تو اس آیت میں قول ثانی کی بنا پر کنایہ نہ ہوگا اور جب قول ثانی کی بنا پر کنایہ نہیں ہے تو قول اول کی بنا پر کنایہ ہوگا کیونکہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اسکو کنایہ کی مثال میں پیش کیا ہے احوال اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ کنایہ کی وہ ہی تعریف درست ہے جس کو قول اول کے قائلین نے ذکر کیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ اسکو تعریف مسند الیہ کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابولہب ترکیب میں ید کا معنات الیہ ہے مسند الیہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ ید زائد ہے اور جب لفظ ید زائد ہے تو ابولہب مسند الیہ ہوگا۔

اور کبھی مسند الیہ کو بصورت علم معرفت اس لئے لایا جاتا ہے کہ مکلم سامع کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ مجھ کو مسند الیہ کا نام لینے میں لذت محسوس ہوتی ہے جیسا کہ اس شعر میں، خدا کی قسم اے چٹیل میدان کی ہریوں ہمیں تم ہی بتادو کہ میری سیلی تم میں سے ہے یا سیلی انسانوں میں سے ہے۔ ام لیٰ بن البشر میں لیٰ مسند الیہ ہے اور اس کو علم کے ساتھ معرفت لایا گیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ اتم ہی کہا جائے کیونکہ مرثع پہلے مذکور ہے لیکن شاعر مسند الیہ کو علم کے ساتھ اسلئے معرفت لایا تاکہ سامع کو یہ محسوس ہو جائے کہ سیلی کا نام مجھے بہت پیارا ہے بار بار نام لینے میں مجھے لذت محسوس ہوتی ہے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے :

۵ نہ ملا تیرے ناتھ کا پتہ او یلے ۛ چھان ڈالے تیرے بھوں نے یہاں کتنے
کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ اس لئے معرفت لاتے ہیں تاکہ اس سے برکت حاصل کی جا سکے جیسے اللہ العالی۔ اللہ ہی
ہدایت دینے والا ہے اور محمد انبیاء محمد ہی سفارش کرنے والے ہیں۔ یہاں اللہ اور محمد کو بغرض تبرک ذکر کیا گیا ہے اور
کبھی نیک فال کے لئے مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفت لاتے ہیں جیسے سعید فی دارک۔ اور کبھی بدشگونئی کے لئے جیسے
السفاح فی دار صدیقک اور کبھی سامع پر حکم پہنچنے کرنے کے لئے مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفت لاتے ہیں جیسے حاکم نے عمرو
سے کہا ہل افرزید بکذا۔ جواب میں عمرو نے کہا نعم زید افر بکذا۔ عمرو نے جو اقرار نہیں کیا تاکہ زید پر اقرار کا حکم پہنچے ہو جائے
اور کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ دوسری ایسی وجہ سے معرفت لایا جاتا ہے جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہوتا ہے مثلاً
سامع کی عبادت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو بصورت علم معرفت ذکر کر دیتے ہیں۔

وَبِالْمَوْصُولِيَةِ اِنَّمَا تَعْرِيفُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ بِاَيِّزَادَةٍ اِسْمُ مَوْصُولٍ لِعَدَمِ عِلْمِ
الْمُخَاطَبِ بِالْاَحْوَالِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ سِوَى الصَّلَةِ كَقَوْلِكَ اَلَّذِي كَانَ مَعَنَا اَمْسَ
رَجُلٌ عَالِمٌ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمَا لَا يَكُونُ لِلْمُسْلِمِ اَوْ يَكْلِبُهُمَا عِلْمٌ بِغَيْرِ الصَّلَةِ ثُمَّ
اَلَّذِي يَنْبَغِي فِي سِلَاحِ الشَّرْقِ لَا اَعْرِضْهُمْ اَوْ لَا تَعْرِضْهُمْ لِعِلَّةِ حَبْذِى مِثْلَ هَذَا
الْكَلَامِ وَمُسْتَدَدٌ دُفُوعِهِ

ترجمہ اور موصولیت کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفت لانا اسلئے ہے کہ مخاطب کو صلہ کے
علاوہ ان احوال کا علم نہیں ہوتا جو احوال مسند الیہ کے ساتھ خاص ہوتے ہیں جیسے تیرا قول وہ شخص جو
کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے اور مصنف نے اس سے تعریف نہیں کیا ہے جس کا مستحکم کو یا مستحکم اور مخاطب دونوں
کو علم نہیں ہوتا صلہ کے علاوہ جیسے وہ لوگ جو مشرق کے شہروں میں رہتے ہیں ان کو نہیں جانتا یا ہم ان کو نہیں جانتے
کیونکہ اس قسم کا کلام قلیل النفع اور نادر الوقوع ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفت لاتے ہیں اور یہ اس وقت
ہے جبکہ مخاطب کو صلہ کا علم تو ہو مگر صلہ کے علاوہ دوسرے امور جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہیں ان کا علم
نہ ہو مثلاً خالد ایک شخص کے متعلق اتنا جانتا ہے کہ وہ کل گذشتہ ماہ کے ساتھ تھا مگر اس کے دیگر اوصاف کے بارے میں
کچھ نہیں جانتا پس حامد خالد کو اس کے دیگر اوصاف مثلاً اس کے عالم ہونے کو جانتا چاہتا ہے تو حامد مسند الیہ کو موصول
کے ساتھ معرفت لاکریوں کہے گا الذی کان معنا امس رجل عالم وہ آدمی جو کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے
شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے وہ صورت تو بیان کی ہے جس میں مخاطب کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہیں ہوتا لیکن
اس کے علاوہ دو صورتیں اور ہیں ان کو بیان نہیں کیا ایک صورت تو یہ ہے کہ مستحکم کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو

مثلاً حکم کہتا ہے وہ لوگ جو مشرق میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حکم اور مخاطب دونوں کو مسئلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو مثلاً یوں کہے وہ لوگ جو مشرق میں رہتے ہیں ہم ان کو نہیں جانتے۔ ان دونوں صورتوں کو بیان نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کا کلام قلیل النفع بھی ہے اور نادر الوقوع بھی لہذا قلت نفع اور ندرت وقوع کی وجہ سے ان صورتوں کو بیان نہیں کیا گیا۔

أَوْ اسْتَهْجَانِ التَّصْرِیحِ بِالْأَسْمِ أَوْ زِيَادَةِ التَّغْرِیْرِ أَيْ تَغْرِیْرِ الْغَرَضِ الْمُسَوِّقِ لَهُ الْكَلَامُ وَقِيلَ تَغْرِیْرِ الْمُسْنَدِ وَقِيلَ تَغْرِیْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ تَحْوُ وَرَأَوْدَتُهُ أَيْ يُؤَسِّفُ عَلَى نَيْبِنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْمُرَادُ وَدَّةٌ مُفَاعَلَةٌ مِنْ رَادَ يَرُوْدُ جَاءَ وَذَهَبَ فَكَانَتْ الْمَعْنَى خَادَعَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ وَفَعَلَتْ فِعْلَ الْخَادِعِ لِصَاحِبِهِ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَهُ مِنْ يَدِهِ يَحْتَالُ عَلَيْهِ أَيْ يَغْلِبُهُ وَيَاخُذُ لَا مِنْهُ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّحْلِيلِ لِمَوَاقِعَتِهِ إِيَّاهَا وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ الْبَقِيَّةُ هُوَ فِي بَيْنَهُمَا عَنْ نَفْسِهِ مُتَعَلِّقٌ بِرَأَوْدَتِهِ فَالْغَرَضُ الْمُسَوِّقُ لَهُ الْكَلَامُ نَزَاهَةُ يُؤَسِّفُ عَلَى نَيْبِنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَلَاهَا رَدَّ ذَنْبِهِ وَالْمَذْكُورُ أَذَلُّ عَلَيْهِ مِنْ امْرَأَةِ الْعَزِيزِ أَوْ زَلَمًا لَا مِنْهُ إِذَا كَانَ فِي بَيْنَهُمَا وَكَمَكَنَّ مِنْ سَيْلِ الْمُرَادِ عَنْهَا وَلَمْ يَفْعَلْ كَانَ فِي غَايَةِ النَّزَاهَةِ وَقِيلَ هُوَ تَغْرِیْرُ لِلْمُرَادِ وَدَّةٌ لِمَا فِيهِ مِنْ فَرْطِ الاختِلَافِ وَالْأَلْفَةِ وَقِيلَ هُوَ تَغْرِیْرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لَا مَكَانَ وَثُوقِ الدُّبَاهِ وَالْإِشْتِرَاكِ فِي امْرَأَةِ الْعَزِيزِ أَوْ زَلَمًا وَالْمَشْهُورُ أَنَّ الْأَيَّةَ مِثَالُ لِيَزِيدَ التَّغْرِیْرَ فَقَطَّ وَطَرَفَ أَثْمًا مِثَالُ لَهَا وَلَا اسْتَهْجَانِ التَّصْرِیحِ بِالْأَسْمِ وَقَدْ بَيَّنَّاهُ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

یا نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کے لئے یا زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض کی تقریر کے لئے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے اور کہا گیا ہے تقریر سند کے لئے اور کہا گیا ہے تقریر مسند الیہ کے لئے جیسے پھیلانے لگی انکو یعنی یوسف علیہ السلام کو اور مراد ورت رَاوْدُوْهُ سے مفاعلت (کا مصدر) ہے آنا جانا۔ گویا معنی ہیں کہ زلیخا نے یوسف کو دھوکہ دیا یوسف کے نفس کی وجہ سے اور اس نے ایسی کارروائی کی جیسے ایک دھوکا دینے والا اپنے صاحب (مقابل) کے لئے کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کو وہ اپنے ہاتھ سے نکالنا نہیں چاہتا ہے اس پر حملہ کرتا ہے تاکہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو لے لے۔ اور مخادعت نام ہے حیلہ کرنے کا یوسف کے زلیخا سے مجامعت کرنے پر۔

اور مسند الیہ الٰہی ہوتی بیتہا ہے عن نفہ راودتہ کے متعلق ہے اور وہ غرض جس کے لئے کلام لایا گیا ہے حضرت یوسف م کی پاکیزگی اور پاکدامنی ہے اور کلام مذکور اس غرض پر امرۃ عزیز یا زینبہ کے مقابلہ میں زیادہ دلالت کرتا ہے اسلئے کہ جب آپ اس کے گھر میں تھے اور آپ اس سے اس کی مراد حاصل کرنے پر قاصر تھے مگر آپ نے نہیں کیا تو یہ غایت درجہ پاکدامنی ہے اور کہا گیا کہ مرادوت کی تقریر ہے کیونکہ اس میں کثرت اختلاط اور زیادتی الفت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ مسند الیہ کی تقریر ہے اسلئے کہ امرۃ عزیز یا زینبہ میں اشتراک اور ابہام کے وقوع کا امکان ہے اور مشہور یہ ہے کہ آیت مرت زیادتی تقریر کی مثال ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ زیادتی تقریر اور نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کی مثال ہے اور میں نے اسکو شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح

مصنف روئے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف اس لئے لاتے ہیں کہ صراحت کے ساتھ نام لینا برا سمجھا جاتا ہے یعنی متکلم اس اسم کی صراحت کو برا سمجھتا ہے جو اسم ذات مسند الیہ پر دلالت کرتا ہے مثلاً بیتاب اور ریح ناقض وضو ہے لیکن ان دونوں کے بالصرحت ذکر کو عرف عام میں چونکہ برا سمجھا جاتا ہے اسلئے متکلم ان دونوں کے ذکر سے اعراض کر کے یوں کہے گا الذی یخرج من اعد السیلین ناقض جو چیز دو راستوں میں سے کسی ایک راستے سے لگتی ہے ناقض وضو ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف لانے میں زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض اور مضمون کو جس کے لئے کلام لایا گیا ہے پر زور طریقے پر ثابت کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف لایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زیادتی تقریر سے مراد تقریر مسند ہے یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف لایا جاتا ہے مسند کو پر زور طریقے پر ثابت کرنے کے لئے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ تقریر مسند الیہ مراد ہے یعنی مسند الیہ کی تقریر کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف لایا جاتا ہے۔ تقریر غرض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے **وَرَاوَدَتْهُ الَّتِیْ ہُوَ فِیْ بُیْتِہَا عَنْ نَفْسِہِ**۔ مرادوت باب مفاعلت کا مصدر ہے ماخوذ ہے **رَاوَدُوْهُ** سے اور معنی ہیں آنا جانا اور یہاں معنی ہیں کہ اس عورت نے جس کے مکان میں یوسف رہتے تھے یوسف کو اس کے نفس کی وجہ سے بھسلا یا اور بھکا یا اور اس عورت نے ایسا معاملہ کیا جیسا کہ ایک دھوکا دینے والا آدمی اپنے مقابل کے ساتھ کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کو اس کا مقابل اپنے ہاتھ سے ٹکانا نہیں چاہتا ہے یعنی وہ دھوکہ دینے والا اپنے مقابل پر حیلہ کرتا ہے تاکہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو چھین لے۔ حاصل یہ کہ مرادوت سے مراد مخادعت ہے اور یہاں مخادعت سے مراد اس عورت کا یوسف کو اپنے اوپر واقع کرنے کے لئے حیلہ کرنا ہے۔ یعنی اس عورت نے یوسف کو جاع کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے جو حیلہ کیا تھا قرآن نے اس کو بیان کرنے کے لئے مرادوت (مخادعت) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ الٰہی ہوتی بیتہا راودت کا فاعل اور مسند الیہ ہے اور عن نفہ راودت کے ساتھ متعلق ہے اور اس کلام کی غرض حضرت یوسف علیہ السلام کی عفت اور پاکدامنی کو بیان کرنا ہے پس اس غرض پر اسم موصول (الٰہی ہوتی بیتہا) بھی دلالت کرتا ہے اور اسم جنس (امرۃ العزیز) بھی اور علم (زینبہ) بھی لیکن اسم موصول اس غرض کو اسم جنس اور علم کے مقابلہ میں پر زور

طریقہ پر ثابت کرتا ہے کیونکہ اسم موصول کی صورت میں یہ بات واضح ہے کہ یوسف زلیخا کے مکان میں رہتے تھے اور یوسف زلیخا کی مراد پورا کرنے پر پورے طور سے قادر تھے کوئی چیز مانع نہیں تھی مگر اس کے باوجود یوسف نج گئے اور زلیخا کی مراد کو پورا نہیں کیا۔ پس حرام کاری کے تمام وسائل مہیا ہونے کے باوجود یوسف علیہ السلام کا مبتلائے معصیت نہ ہونا یوسف کے انتہائی عقیف اور پاکدامن ہونے کی دلیل ہے اور اگر امراۃ عزیز یا زلیخا کو مسند الیہ بنایا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امراۃ عزیز یا زلیخا نے یوسف کو اپنے اوپر واقع کرنے کے لئے پھسلا یا مگر یوسف نے کوئی برا کام نہیں کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ یوسف کی عفت اور پاکدامنی ثابت ہو جاتی ہے لیکن پر زور طریقہ پر ثابت نہیں ہوتی اسلئے کہ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ یوسف آمادہ تور ہے ہوں مگر موقع نہ ملنے کی وجہ سے مبتلا نہ ہو سکے ہوں لہذا اس صورت میں یوسف علیہ السلام کا عقیف ہونا تو ثابت ہو جائے گا مگر غیر اختیاری طور پر۔ شارح نے دوسرے قول کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ النبی ہو فی بیتہا یعنی اس آیت میں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا مسند یعنی مرادوت کی تقریر اور تثبیت کے لئے ہے اس طور پر کہ یوسف جب ان کے مکان میں رہتے تھے تو ہمہ وقت ایک مکان میں رہنے کی وجہ سے ان کے درمیان شدت اختلاط بھی ہوگا اور غیر معمولی الفت اور محبت بھی اور ایسی صورت میں پھسلانے کے امکانات زیادہ قوی ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں مسند (مرادوت) میں بختگی زیادہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مسند الیہ امراۃ عزیز یا زلیخا کو بنا دیا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امراۃ عزیز یا زلیخا نے پھسلا یا تو اس صورت میں یہ احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کاملتاً جلنا زیادہ نہ رہتا ہو اور زیادہ نہ ملنے جلنے کی وجہ سے بہت زیادہ پھلانا پھسلنا بھی نہ پایا گیا ہو بہر حال اس صورت میں مسند یعنی مرادوت میں زیادہ بختگی نہیں ہے۔ تیسرا قول بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ آیت میں اسم موصول کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لانا تقریر مسند الیہ کے لئے ہے کیونکہ اگر وراودتہ امراۃ العزیز کہا جاتا تو اس میں ابہام ہوتا یہ معلوم نہ ہو پاتا کہ عزیز کی کونسی بیوی نے مرادوت کی ہے آیا اس نے جس کے گھر میں تھے یا اس کے علاوہ دوسری نے مرادوت کی ہے اسی طرح اگر وراودتہ زلیخا کہا جاتا تو اس میں اشتراک ہوتا اسلئے کہ زلیخا نام کی نہ جانے کتنی عورتیں ہیں اور یوسف کے ساتھ مرادوت کا معاملہ اس زلیخا نے کیا ہے جس کے گھر میں رہتے تھے یا دوسری کسی زلیخا نے کیا ہے۔ اسکے برخلاف "النبی ہو فی بیتہا" کہ اس میں نہ ابہام ہے اور نہ اشتراک ہے اسلئے کہ خارجی قرائن سے یہ بات معلوم ہے کہ یوسف جس کے گھر میں رہتے تھے وہ عزیز مصر کے بیوی تھی اور اس کا نام زلیخا ہے۔ الحاصل اہل آیت میں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانے میں مسند الیہ کی تقریر اور تثبیت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تلخیص کے شارحین کے نزدیک یہ بات مشہور ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی مثال ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی بھی مثال ہے اور صراحتاً نام لینے کو برا سمجھنے کی بھی مثال ہے کیونکہ اگر زلیخا کو مرادوت کا فاعل اور مسند الیہ بنا دیا جاتا تو یہ برا سمجھا جاتا اسلئے کہ عورت کے نام کو صراحتاً ذکر کرنا برا سمجھا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات مطول میں بیان کی ہے۔

أَوْ التَّفْحِيمِ أَيْ التَّعْظِيمِ وَالتَّهْوِيلِ فَمَوْ تَفْهِيمُهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَرِيبُهُمْ فَنَافٍ
فِي هَذَا الْإِبْهَامِ مِنَ التَّفْحِيمِ مَا لَا يَخْفَى أَوْ تَكْلِيهِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْخَطَا
فَمَوْ شَمْعٍ إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْهُمْ أَيْ تَطْتُونَهُمْ أَخَوَاكُمْ يَسْتَفِي خَلِيلٌ صَدًا وَرِهِمْ
أَنْ تُصْرَعُوا أَيْ تَهْلِكُوا أَوْ تُصَابُوا بِالْحَوَادِثِ فَفِيهِ مِنَ التَّيْسِيرِ فِي خَطَائِهِمْ
فِي هَذَا الظَّنِّ مَا لَيْسَ فِي قَوْلِكَ إِنَّ الْقَوْمَ الْعُلَا فِي

ترجمہ

یا تفہیم کے لئے یعنی تعظیم اور تہویل کے لئے جیسے ڈھانپ لیا ان کو اس نے جس نے اُن کو ڈھانپ
لیا یعنی مسند نے اسلئے کہ اس ابہام میں جو تفہیم ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے یا مخاطب کو غلطی پر
تنبیہ کرنے کے لئے جیسے شعر بلاشبہ وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا
ہے کہ تم پچھاڑ دے جاؤ یعنی تم کو ہلاک کر دیا جائے اور تم کو حوادث میں مبتلا کر دیا جائے پس اس میں ان کی
غلط خیالی پر وہ تنبیہ ہے جو میرے قول ان القوم العُلَا میں نہیں ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ
کو باعظمت اور خوفناک بنا کر پیش کیا جائے جیسے فَتَفْهِمُهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَرِيبُهُمْ ڈھانپ لیا فرعون اور
فرعونوں کو مسند کی اس چیز نے جس نے کہ ڈھانپ لیا۔ اس آیت میں مَا اسم موصول لتفہیم کا فاعل اور مسند الیہ ہے
من آیم مآ کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان کو مسند کے اس قدر کثیر پانی نے ڈھانپا ہے جس کی مقدار کا اندازہ
نہیں لگایا جاسکتا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے
کہ پانی اس قدر کثیر تھا جس کی تفصیل اور تعین ممکن نہیں ہے۔ اور کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے مسند الیہ کو
اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسا کہ اس شعر میں ہے ۱۔ ان الذين تروهم اخوانكم ۲۔ یسفی خلیل صدًا وہم
ان تصرعوا۔ وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم کو ہلاک
کر دیا جائے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ لاکر مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کیا گیا ہے اس طور پر کہ جن کو تم اپنا
بھائی سمجھتے ہو وہ تو تمہاری ہلاکت میں راحت محسوس کرتے ہیں یعنی ان کا یہ جذبات غرور کے منافی ہے لہذا ان کے
اس جذبہ کے ساتھ تمہارا ان کو اپنا بھائی خیال کرنا بالکل غلط ہے اور تم اپنے اس خیال میں غلطی پر ہو۔ اس کے
بر خلاف اگر یوں کہا جاتا کہ فلاں قوم تیری دشمن ہے تو اس سے مخاطب کو اپنے دشمنوں پر آگاہی تو ہو جاتی لیکن مخاطب
کو اس کی غلطی پر تنبیہ نہ ہو پاتا۔ بہر حال کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے
ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

أَوِ الْإِبْهَامِ أَيْ الْإِشَارَةِ إِلَى دَجْبِ بِنَاءِ الْخَيْرِ أَيْ إِلَى طَرِيقِهِ تَقُولُ عَمِلْتُ

هَذَا الْعَمَلُ عَلَى وَجْهِ عَمَلِكَ وَعَلَى جَهْتِهِ أَيْ طَرِيزِهِ وَطَرِيزَتِهِ يَغْنِي سَائِرَ
بِالْمَوْصُولِ وَالصِّلَةِ لِلْإِسْثَارَةِ إِلَى أَنَّ بِنَاءَ الْخَبَرِ عَلَيْهِ مِنْ أَيْ وَجْهِ وَأَيْ
طَرِيزٍ مِنَ الشُّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْمَذْجِ وَالذَّمِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ نَحْوُ إِنَّ التَّذْيِيزَ
بِتَكْبِيرُوكَ عَنْ عِبَادَتِي فَإِنَّ فِيهِ بِنَاءً إِلَى أَنَّ الْخَبَرَ الْمُبْنَى عَلَيْهِ أَصْرٌ مِنْ
جِنْسِ الْعِقَابِ وَالْإِذْلَالِ وَهُوَ قَوْلُهُ سَيَذْخُلُونَ جَهَنَّمَ ذَاخِرِينَ وَمِنْ الْخَطَأِ
فِي هَذَا الْمَقَامِ تَفْسِيرُ الْوَجْهِ فِي قَوْلِهِ إِلَى وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبَرِ بِالْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ وَقَدْ
اسْتَوْفَيْنَا ذَلِكَ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

یاد رہنا خبر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یعنی اس کے طریقہ کی طرف کہے گا تو میں نے یہ عمل تیرے عمل
کے طریق پر اور اس کے طرز اور طریقہ پر کیا ہے یعنی موصول اور مصلہ کو اس بات کی طرف اشارہ کرنے
کے لئے لاتے ہیں کہ موصول پر بنا خبر کس قسم کی ہے اور ثواب، عقاب، مدح، ذم وغیرہ کس طریقہ کی ہے جیسے بینک
وہ لوگ جو میری عبادت سے محکوم کرتے ہیں اسلئے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا
ہے جو جنس عقاب اور اذلال سے ہے اور وہ اس کا قول سَيَذْخُلُونَ ہے یعنی وہ مغرب دوزخ میں داخل ہونگے اور
اس مقام میں مصنف کے قول الی وجہ بنا را خبر میں وجہ کی تفسیر علت اور سبب کے ساتھ کرنا غلط ہے اور ہم نے اسکو
شرح میں پورے طور پر بیان کیا ہے۔

تشریح

مصنف رحمہ کی عبارت میں وجہ کے معنی نوع اور طریق کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے علت بذالعل علی وجہ
عملک، میں نے یہ عمل تیرے عمل کے طرز اور طریق پر کیا ہے یعنی جس نوع اور طرز کا عمل تیرا ہے اسی نوع
کا عمل میرا ہے اور بنا مصدر مبنی یعنی مفعول کے معنی میں ہے اور خبر کی طرف اضافۃ اضافۃ صفت الی الموصوف
کے قبل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ اس خبر کی نوع کی
طرف اشارہ ہو جائے جو اس پر مبنی ہے یعنی مسند الیہ کو موصول اور مصلہ کے ساتھ معرفہ لا کر اس طرف اشارہ کرنا
مقصود ہوتا ہے کہ آنے والی خبر کس نوع اور کس قسم کی ہے ثواب کی نوع سے یا عقاب کی نوع سے مدح کی قسم سے ہے
یا ذم کی قسم سے یا اس کے علاوہ کسی اور قسم سے ہے مثلاً آیت میں الذین یستکبرون عن عبادتی موصول اور مصلہ ان
کا اسم یعنی مسند الیہ ہے یعنی وہ لوگ جو میری عبادت سے محکوم کرتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے یہ موصول اور مصلہ اس بات کی طرف
اشارہ کرتے ہیں کہ آنے والی خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو عقاب اور ذلیل کرنے کے قبل سے ہے کیونکہ اللہ کی عبادت
سے محکوم کرنا کفرانِ نعمت ہے اور کفرانِ نعمت کرنے والا عذاب کا مستحق ہوتا ہے لہذا یہ لوگ عذاب کے مستحق ہیں چنانچہ
فرمایا ہے سید ضلون جہنم داخرین، مغرب یہ لوگ ذلیل ہو کر دوزخ میں داخل ہونگے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے
اس مقام پر وجہ کی تفسیر علت اور سبب سے کی ہے اور کہا ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول اور مصلہ کے

ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ آنے والی خبر کی علت اور سبب کی طرف اشارہ ہو جائے لیکن یہاں یہ تفسیر غلط ہے اور وجہ یہ ہے کہ یہ تفسیر تمام مثالوں میں درست نہیں ہے اسلئے کہ اللہ کی عبادت سے استکبار تو دخول جہنم کا سبب اور علت ہے اور شعیبؑ کی تکذیب بھی خسران کی علت ہے لیکن آنے والے شعر میں سبک سماء، بنا ربیت کی اور اس سے اگلے شعر میں ضرب بیت، زوال محبت کی علت نہیں ہے۔ پس تمام مثالوں میں اس تفسیر کا درست نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مقام پر یہ تفسیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

ثُمَّ رَأَتْهُ أَيْ الْإِيمَاءَ إِلَى وَحْدِ بِنَاءِ الْخَبَرِ لَا مُجْتَزَّ دَجْعَلِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ مَوْصُولًا
كَمَا سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ رَجْعًا يُجْعَلُ ذَرْبِيَّةً أَيْ وَصِيكَةً إِلَى التَّعْرِضِ بِالْعَظِيمِ
لِشَايَةِ أَيْ لِشَانَ الْخَبَرِ تَحْوُ شَعْرٍ إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ أَيْ رَفَعَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا
بَيْتًا أَرَادَ بِهِ الْكُعْبَةَ أَوْ بَيْتَ الشَّرَفِ وَالْمَجْدِ دَعَا فُئِمَّةً أَعَزُّوْا أَطْوَلُ مِنْ دَعَائِهِمْ
كُلِّ بَيْتٍ فَقَوْلِهِ إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ إِيْمَاءً إِلَى أَنَّ الْخَبَرَ الْمُسْنَدَ عَلَيْهِ أَمْرٌ
مِنْ جِلْسِ الرِّفْعَةِ وَالْبِنَاءِ عِنْدَ مَنْ لَهُ ذَوْقٌ سَلِيمٌ ثُمَّ ذُنْبُهُ تَعْرِضٌ بِتَعْظِيمِ شَانَ
بِنَاءِ بَيْتِهِ لِيَكُونَ فِعْلٌ مِنْ رَفَعَ السَّمَاءَ الشَّيْ لَا بِنَاءَ أَغْظَمَ مِنْهَا وَأَرْفَعُ.

ترجمہ

پھر اس کو یعنی وجہ بنا خبر کی طرف اشارہ کرنے کو نہ کہ محض مسند الیہ کے موصول بنانے کو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے کبھی ذریعہ بنایا جاتا ہے خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ کرنے کے لئے۔ جیسے شعر بلاشبہ وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے ہمارے لئے ایک گھر بنایا ہے اس گھر سے کعبہ مراد ہے یا شرف و بزرگی کا گھر مراد ہے جس کے ستون با عزت اور طویل ہیں ہر گھر کے ستونوں سے پس اس کے قول ان الذی سبک السماء میں اس شخص کے نزدیک جس کے لئے ذوق سلیم ہے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو رفعت اور بناؤ کی جنس سے ہے۔ پھر اس میں اس گھر کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ اس ذات کا فعل ہے جس نے اس آسمان کو بلند کیا ہے جس سے بلند اور اعظم کوئی عارت نہیں ہے۔

تشریح

علامہ تفتازانیؒ نے فرمایا ہے کہ اِنَّ کی ضمیر کا مرجع وجہ بنا خبر کی طرف اشارہ کرنا ہے مسند الیہ کو موصول لانا اس ضمیر کا مرجع نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی بعض لوگوں نے کہلے کہ اس ضمیر کا مرجع مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لانا ہے۔ ایسا الی وجہ بنا خبر اس ضمیر کا مرجع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ ضمیر ایسا الی وجہ بنا خبر کی طرف راجع ہے جعل المسند الیہ موصولاً کی طرف راجع نہیں ہے اور حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ یہاں دو بحثیں ہیں ایک تو یہ کہ مسند الیہ کو بصورت موصول معرفہ لانا جس خبر کی طرف اشارہ کرنا ہے یہ بحث تو گلاشتہ سطروں میں گذر چکی ہے اور دوسری بحث جس کو یہاں سے بیان کرنا چاہئے

ہیں یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لاکر وجہ بناؤ خبر کی طرف اشارہ کرنا کبھی تو خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ اول کی مثال فرزدق کا یہ شعر ہے۔

إِنَّ الذی سَلَکَ السَّمَاءَ بَنَیَ لَنَا ۖ بِمِثْلِ دَعَائِمِهِ اعْزَادُ طُولِ

ترجمہ: وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے اس نے ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون باعزت اور طویل ہیں پس ہر ذوق سلیم رکھنے والے کے نزدیک اس جگہ مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرفہ لانے میں یعنی الذی سَلَکَ السَّمَاءَ میں جنس خبر کی طرف اشارہ ہے یعنی موصول اور صلہ اس بات کا ثناء ہے کہ آنے والی خبر رفعت اور بناؤ کی قسم سے ہے اس کے بر خلاف اگر ان الذی سَلَکَ السَّمَاءَ کے بجائے ان الشریا ان الرحمن کہا جاتا تو جنس خبر کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔ بہر حال اس شعر میں مسند الیہ کو بصورت موصول معرفہ لاکر جنس خبر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ پھر اس اشارہ میں خبر یعنی شاعر کے گھر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ ہے یعنی یہ اشارہ خبر کی عظمتِ شان پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ ہمارے گھر کو بنانے والا وہ ہے جس نے آسمان جیسی بلند اور ارفع چیز کو بنایا ہے یعنی وہ ایسی ذات ہے جس کا ہر کام عظیم الشان اور رفیع المرتبت ہوتا ہے لہذا ہمارا یہ گھر بھی عظیم الشان اور رفیع المرتبت ہوگا یہ خیال رہے کہ پہلا وجہ بناؤ خبر کی طرف اشارہ میں جو خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ ہے وہ مذکورہ صلہ (سَلَکَ السَّمَاءَ) کے واسطے سے ہے کیونکہ اگر سَلَکَ السَّمَاءَ کے علاوہ دوسرا جملہ صلہ ہوتا مثلاً یوں کہا جاتا ان الذی بنی بیت خالد بنی لنا بیثاً۔ وہ ذات جس نے خالد کا گھر بنایا ہے اس نے ہمارا بھی گھر بنایا ہے تو اس میں خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ نہ ہوتا اگرچہ موصول اور صلہ جنس خبر کی طرف مشیر ہے۔ شارح نے بیت کی مراد میں دو احتمال نقل کئے ہیں ایک تو یہ کہ اس سے مراد کعبہ ہے۔ دوم یہ کہ شرف اور بزرگی کا گھر مراد ہے۔ پہلے احتمال پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس شعر میں فرزدق نے جریر کے مقابلے میں فخر کیا ہے کہ ہمارے لئے کعبہ ہے لیکن یہ افتخار غلط ہے اسلئے کہ جریر بھی مسلمان ہے اور کعبہ میں ہر مسلمان کا حق ہے۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فرزدق کا گھر کعبہ سے قریب تھا اور قریب الشی کو شے سے دوسروں کے مقابلے میں تعلق اور ارتباط زیادہ ہوتا ہے پس اس قریب کی وجہ سے فرزدق نے فخر کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرزدق کے خاندان کے لوگ کعبہ میں خدمت کے بہت سے امور انجام دیتے تھے اور جریر کے اقارب کو یہ سعادت موصول نہیں تھی لہذا فرزدق نے اس شعر میں کعبہ کو لیکر افتخار کیا ہے اور دوسرے احتمال کی بنا پر یہ مطلب ہوگا کہ الشری نے فرزدق کے آباء کو بزرگ اور شریف بنایا ہے اسلئے کہ ان کا نسب قلع قریش سے ہے اس کے بر خلاف جریر کے آباء کہ وہ بنو تمیم کے ارادل میں سے ہیں۔ پس فرزدق نے آباء و اجداد کے اس شرف پر فخر کیا ہے۔

أَذْرَيْعَةً إِلَى تَعْظِيمِ شَانِ عَزِيْزٍ ۖ أَيْ غَيْرِ الْخَبْرِ تَحْوِي الْتَذِيْنَ كَذَبُوا شُعْبًا كَانُوا
هُمْ الْخَاسِرِيْنَ فَتَنِيْهِ اِثْمًا إِلَى أَنَّ الْخَبَرَ الْمُبَيَّنَ عَلَيْهِ مِمَّا يُثْبِتُ عَنِ الْخَبِيَةِ
وَالْخُسْرَانِ وَتَعْظِيْمِ لِسَانِ شُعْبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ

یا غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے جنہوں نے حضرت شعیبؑ کی تکذیب کی وہ گھائے میں ہیں پس اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو خبیث خسران کی خبر دیتی ہے اور شعیب علیہ السلام کی تعظیم شان بھی ہے۔

تشریح

مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لاکر وجہ بناؤ خبر کی طرف اشارہ کبھی غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنتا ہے جیسے الذین کذبوا شعیبا مسند الیہ یعنی موصولہ صمد سے اس طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر نامرادی اور خسران کی قسم سے ہے۔ کیونکہ شعیب علیہ السلام نبی ہیں اور نبی کی تکذیب موجب خسران ہوتی ہے لہذا اسکی جو خبر ہوگی وہ بھی خسران ہی کی قسم سے ہوگی۔ پھر اس اشارہ میں شعیب علیہ السلام کی تعظیم ہے کیونکہ جس کی تکذیب موجب خسارہ ہے وہ بالیقین تعظیم و تکریم کا مستحق ہے درانحالیکہ شعیب تکریم میں مفعول بہ ہے خبر نہیں ہے۔

وَرَبَّنَا يُجْعَلُ ذَرِيعَةً إِلَىٰ آلِهَاتِهِ بِشَانِ الْخَبَرِ ثُمَّ إِنَّ الدِّينَ لَا يَخْسِرُ
مَعْرِفَتَهُ الْفَقَهُ قَدْ صَفَّفَ فِيهِ كِتَابًا أَوْ بِشَانِ غَيْرِهِ ثُمَّ إِنَّ الدِّينَ يَنْتَبِهُ
الشَّيْطَانُ فَهُوَ خَاسِرٌ

ترجمہ

اور ایمان والی وجہ بناؤ خبر کو با اوقات خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو اچھی طرح فقہ نہیں جانتا اس نے فقہ میں ایک کتاب تصنیف کی ہے یا غیر خبر کی توہین شان کا جیسے وہ شخص جو شیطان کی پیروی کرتا ہے وہ ظاہر ہے۔

تشریح

شرح رحمہ کہتے ہیں کہ ایمان والی وجہ بناؤ خبر کو کبھی خبر کی توہین شان کی طرف اشارہ کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے مثلاً ان الذی لا یحسن معرفۃ الفقہ تصنف فیہ کتاباً اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنوالی خبر ایسی ہے جس کا تعلق فقہ سے ہے مثلاً تصنیف پھر اس اشارہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اسکی یہ تصنیف انتہائی گھٹیا ہے کیونکہ جب یہ شخص فقہ سے نا بلند ہے تو فقہ میں اسکی تصنیف بھی بالکل بیکار اور لایعبار کے درجہ میں ہوگی اور مذکورہ ایسا کو کبھی غیر خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو شیطان کا اتباع کرتا ہے وہ خاسر ہے۔ اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنے والی خبر خسران کی قسم سے ہے کیونکہ شیطان جو دشمن خدا ہے اس کا متبع خاسر ہی ہوگا۔ پھر اس اشارہ میں شیطان کی حقارت اور توہین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ جب اسکے اتباع پر خسران مرتب ہوتا ہے تو وہ یقیناً دلیل اور حقیر ہوگا۔

وَقَدْ يُجْعَلُ ذَرْيَعَةً إِلَى تَحْقِيقِ الْخَبَرِ أَنْى جَعَلَهُ مُحَقَّقًا ثَابِتًا مُتَحَوِّانَ الشَّيْءِ
ضَرَبَتْ بَيْنًا مَهَا جَرَّةً : يَكُونُ الْجَنْدُ غَالَتِ وَذَهَائِغُ : فَإِنَّ فِي ضَرْبِ الْبَيْتِ
يَكُونُ الْجَنْدُ وَالْمَهَا جَرَّةً إِلَيْهَا إِيضًا إِلَى أَنْ طَرِيقُ بَسَاءِ الْخَبَرِ مِمَّا يُشِيرُ
عَنْ زَوَالِ الْمُحَبَّةِ وَإِنْ لَفْظُ الْمَوَدَّةِ شَرَاهُ يُحَقِّقُ زَوَالَ الْمُحَبَّةِ وَيُفَرِّدُهُ حَتَّى كَانَتْ
بُيُوتَانِ عَلَيْهِ وَهَذَا الْمَعْنَى تَحْقِيقُ الْخَبَرِ وَهُوَ مَقْشُودٌ فِي مِثْلِ إِنْ التَّذْذُّبِ نَمَاءِ
إِذْ لَيْسَ فِي رُبْعِ اللَّهِ تَعَالَى السَّمَاءِ تَحْقِيقُ وَتَثْبِيتُ لِبَسَائِهِ لَهُمْ بَيْنًا فَظَهَرَ الْفَرْقُ
بَيْنَ الْإِيمَاءِ وَتَحْقِيقِ الْخَبَرِ

ترجمہ

اور کبھی ذریعہ بنالیا جاتا ہے خبر کی تحقیق کا یعنی خبر کو محقق اور ثابت کرنے کا جیسے وہ عورت جو ہجرت کر کے
کوفہ الجند میں مقیم ہو گئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا ہے اسلئے کہ کوفہ الجند میں اقامت
کرنے اور اس کی طرف ہجرت کرنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے وہ زوال محبت اور انقطاع محبت کے
قبیل سے ہے پھر یہ ایما، زوال محبت کو ایسا ثابت کر دیتا ہے گویا وہ اس پر دلیل ہے اور تحقیق خبر کے یہ ہی معنی ہیں اور یہ معنی
ان الذی سمک السماء میں مفقود ہیں کیونکہ اللہ کے آسمان کو بلند کرنے میں اس کے ان کے لئے گھر بنانے کی تحقیق اور تثبیت
نہیں ہے پس ایما اور تحقیق خبر میں فرق ظاہر ہو گیا۔

تشریح

شرح کہتے ہیں کہ ایما مذکور کو یعنی موصول کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لا کرد بنا، خبر کی طرف اشارہ کو
کبھی تحقیق خبر کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے یعنی وہ ایما، سامع کے ذہن میں خبر کو ایسا مستحکم اور ثابت کر دیتا ہے گویا وہ
ایما، اس خبر پر دلیل ہے لیکن یہ ایما تحقیق خبر کا ذریعہ اسی صورت میں ہوگا جس صورت میں صلوہ وجود خبر کی دلیل بننے کی صلاحیت
رکھتا ہوگا جیسا کہ مذکورہ شعر میں صلوہ یعنی ضرب بیت، خبر یعنی زوال محبت کی دلیل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "اکلا لفظ و ذبا،
وزالت محبتہا لاناہا ضربت الہ بھوت پریت اس کی محبت کو کھا گئے اور اس کی محبت زائل ہو گئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ
ہجرت کر کے کوفہ الجند میں مقیم ہو گئی۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ خبر کو مستحکم اور ثابت کرنے والا نفس ایما نہیں ہے
جیسا کہ ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے بلکہ خبر کو ثابت کرنے والا وہ صلوہ ہے جس سے ایما حاصل ہوا ہے۔ الحاصل وہ صلوہ
جس سے ایما حاصل ہوا ہے کبھی اس کو تحقیق خبر کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے اس شعر میں ہے "ان الہی ضربت بینا مہاجرۃ
بکوفۃ الجند غالت و ذہائغ" ترجمہ۔ اس محبوبہ نے ہجرت کر کے کوفہ الجند میں گھر بنالیا ہے یعنی وہ کوفہ الجند میں جا کر مقیم
ہو گئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا ہے۔ اس شعر میں موصول اور صلوہ جو مسند الیہ ہے اس بات کی طرف
اشارہ کرتا ہے کہ خبر زوال محبت کی نوع اور قسم سے ہے کیونکہ انسان اپنے ٹھکانے کے علاوہ دوسری جگہ کسی محبوبی
ہی میں قیام کرتا ہے پس محبوبہ کا ہجرت کر کے کوفہ الجند میں قیام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ محبوبہ کو اپنے وطن سے محبت
نہیں رہی بلکہ اس کی محبت زائل اور منقطع ہو گئی پھر مذکورہ ایما صلوہ (ضربت الہ) کے واسطے سے سامع کے ذہن میں

خبر (زوالِ محبت) کو اس طرح مستحکم اور ثابت کرتا ہے گویا ایما صلہ کے واسطے سے خبر پر دلیل ہے اور خبر کے وجود میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ تحقیق خبر کے یہ ہی معنی ہیں یعنی یہاں تحقیق خبر سے مراد یہ ہی ہے کہ خبر ثابت اور مستحکم ہو گویا صلہ خبر کے وجود پر دلیل ہو اور تحقیق خبر سے مراد تحصیل خبر اور ایجاد خبر نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ صلہ (مضرب بیت) واقع میں خبر کی علت ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو نفس الامر میں کوئی الجہد میں قیام کا زوال محبت کی علت ہونا لازم آئے گا مالاکنہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی زوال محبت مضرب بیت کی علت ہے بہر حال تحقیق خبر کے معنی تثبیت خبر اور تقریر خبر کے ہیں۔ اور یہ معنی گذشتہ شعر ”ان الذی سمک السماء“ میں مفقود ہیں۔ اسلئے کہ صلہ یعنی اللہ کا آسان کو بلند کرنا اس کا ان کے لئے گھربانے کی دلیل نہیں ہے اور جب اللہ کا آسان کو بلند کرنا ان کے لئے گھربانے کی دلیل نہیں ہے تو یہ ان کے لئے گھربانے کو مستحکم اور ثابت کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ الحاصل محبوب کا ہجرت کر کے کوئی الجہد میں مقیم ہو جانا زوال محبت کی دلیل بنتی ہے اور زوال محبت مضرب بیت کی دلیل بنتی ہے۔ اور اللہ کا آسان کو بلند کرنا بناو بیت کی نہ دلیل بنتی ہے اور نہ دلیل بنتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے ایما اور تحقیق خبر کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا ہے چنانچہ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ ایما والی وجہ بناء الخبر کے ذریعہ سامع کو جنس خبر اور نوع خبر کا شعور ہو جاتا ہے لیکن اس شعور سے یہ لازم نہیں آتا کہ سامع کو اس خبر کا اس طور پر یقین بھی ہو کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے بلکہ یہ گنجائش باقی رہتی ہے اور تحقیق خبر کا حاصل یہ ہے کہ سامع کو جنس خبر کا اس طور پر شعور ہو کہ اس کو اس خبر کا یقین ہو جائے اور وہ خبر اس کے نزدیک اس درجہ ثابت ہو جائے کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے چنانچہ آپ نے دیکھا کہ کوئی الجہد میں مقیم ہونے سے سامع کو اس بات کا شعور ہو گیا کہ آنے والی خبر زوال محبت کے قبیل سے ہے اور یہ خبر سامع کے ذہن میں اس درجہ ثابت ہو گئی کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہیں رہی کیونکہ اپنے وطن کو چھوڑ کر دوسری جگہ مقیم ہونے کے لئے عادتاً یہ بات لازم ہے کہ اس کی اپنے وطن سے محبت زائل ہو گئی اور ان الذی سمک السماء میں موصول اور صلہ کے ذکر سے سامع کو اس بات کا شعور تو ہو گیا کہ آنے والی خبر بناء اور تعمیر کے قبیل سے ہے لیکن سامع کے ذہن میں یہ خبر اس درجہ ثابت نہیں ہوئی کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ کیونکہ سمک سما سے بناو بیت نہ عادتاً لازم آتا ہے اور نہ عقلاً۔ لہذا یہاں ایما تو موجود ہوگا لیکن تحقیق خبر موجود نہ ہوگی۔ (فوائد) سب سے سبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل بنتی ہے اور سبب سے سبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل بنتی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ والوالدیہ

وَبِالْإِشَارَةِ أَيْ تَحْرِيفِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِإِزَادَةِ اسْمِ الْإِشَارَةِ لِتَشْهُدَ أَيْ
الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَكْمَلَ تَمْيِيزَ لِعَرْضِ مِنَ الْأَعْرَاضِ تَحْوِيلُهُ هَذَا أَبُو الصَّمَرِ
فَرُودًا نَصَبَ عَلَى الْمَذْجِ أَوْ عَلَى الْحَالِ فِي مَحَاسِنِهِ مِنْ سَلِيلِ شَيْبَانَ بَيْتِ
الصَّالِ وَالسُّكْمِ وَهُمَا شَجَرَتَانِ بِأَبْدَانِيَّةٍ بَعْضُ يُعْبَرُ بِمَوْتِ بِأَبْدَانِيَّةٍ

لَا تَفْقَدُ الْعِزَّ فِي الْخَضِرِ

ترجمہ

اور اشارہ کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرف لانا مسند الیہ کو کسی غرض کی وجہ سے کامل طریقہ پر متاثر کرنے کے لئے۔ جیسے یہ ابو الصقر ہے اپنی خوبیوں میں یکتا ہے۔ فرداً درج کی بنا پر یا حال کی بنا پر منصوب ہے قبیلہ شیبان کی نسل سے ہے جو مال اور سلم کے درمیان رہتا ہے۔ مال اور سلم دو جنگل درخت میں یعنی وہ جنگل میں رہتے ہیں اسلئے کہ عزت کا فقدان شہر ہی میں ہوتا ہے

تشریح

مصنف رونے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرف لاتے ہیں اور اسم اشارہ کے ساتھ معرف اسلئے لاتے ہیں تاکہ درج میں مبالغہ اور کمال پیدا کرنے کے لئے مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کیا جاسکے حاصل یہ کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرف لانے کی علت مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کرنا ہے اور مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کرنے کی علت اس کی درج میں مبالغہ کرنا ہے جیسے ہذا ابو الصقر فرداً فی محاسنہ بن نسل شیبان بن الفضل واکرم۔ فرداً یا تو ایسے فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہے جو درج کا فائدہ دیتا ہے یعنی امرح یا اعنی کی وجہ سے منصوب ہے اور یا خبر (ابو الصقر) سے حال واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ حال واقع ہونے کی صورت میں یہ اعتراض ہوگا کہ حال نہ تو مبتداء سے واقع ہوتا ہے اور نہ خبر سے بلکہ فاعل یا مفعول سے واقع ہوتا ہے لہذا ابو الصقر جو خبر ہے اس سے حال قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ جواب ابو الصقر اگرچہ نفیوں میں خبر ہے۔ لیکن معنی اسم اشارہ کے معنی کا مفعول ہے کیونکہ ہذا اسم اشارہ کے معنی ہیں اخیئر اور ابو الصقر اس کا مفعول ہے پس فرداً مفعول ہے حال ہے نہ کہ خبر ہے۔ محاسن، محسن کی جمع ہے اور محسن حسن کے معنی میں ہے یعنی ابو الصقر اپنے حسن ذات اور مکارم صفات میں منفرد اور یکتا ہے۔ شیبان، ابو القبیلہ کا نام ہے اسی کے نام کے ساتھ پورے قبیلہ کو موسوم کر دیا گیا ہے۔ مال جھڑی کا درخت، سلم کانٹوں دار درخت یہ دونوں درخت جنگل میں پائے جاتے ہیں۔ شعر کا ترجمہ یہ ابو الصقر اپنے محاسن میں یکتا ہے اس کا تعلق شیبان قبیلہ سے ہے جو قبیلہ مال اور سلم کے درمیان یعنی جنگل میں رہتا ہے۔ اس شعر میں مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرف لایا گیا ہے مسند الیہ کو ممتاز کرنے کے لئے اور مسند الیہ کو ممتاز کرنے کی غرض ایک تو محاسن میں یکتا ہونے کی وجہ سے اس کی درج کرتا ہے اور ایک اس کے باعزت ہونے کی درج کرنا ہے یعنی ابو الصقر محاسن میں یکتا ہے اور باعزت ہے اور اس کا باعزت ہونا اسلئے معلوم ہوا کہ شہر کے باشندوں کو چونکہ حکام کے احکام لاحق ہوتے ہیں اسلئے شہر میں عزت مفقود ہوگی اور صحرا نشین چونکہ ان چیزوں سے مامون ہوتا ہے اسلئے وہ باعزت ہوگا۔

أَوَلَمْ تَعْرِضْ بِعِبَادَةِ السَّامِعِ حَتَّى كَانَتْ لَا يُدْرِكُ غَيْرَ الْمَحْسُوسِ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ
أَوَلَمْ يَكُنْ أَبَا نِيٍّ مُجْتَنِيٍّ بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْتُنَا بِأَجْرٍ يُرَى الْمُجَامِعُ. أَوْ بَيَانِ حَالِهِ أَى

الْمُسْتَدِ الْيَهُ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ وَالنَّوْطِ كَقَوْلِكَ هَذَا أَوْ ذَلِكَ أَوْ ذَاكَ
زَيْدٌ وَأَحْزَنُ كَرَأْسُ الشَّوْطِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَعْدَ تَحَقُّقِ الطَّرْفَيْنِ وَأَمثالُ هَذِهِ
الْبَاقِيَةِ يَنْظُرُ فِيهَا أَهْلُ اللُّغَةِ مِنْ حَيْثُ أَتَتْهَا سَبِيلُ أَنْ هَذَا أَمثالُ الْقُرْبِ
وَذَاكَ أَمثالُ الْبُعْدِ وَعِلْمُ الْمَعْنَى مِنْ حَيْثُ أَتَتْ إِذَا أَمْرٌ بَعْدَ
قُرْبِ الْمُسْتَدِ الْيَهُ يُؤْتِي بِهَذَا وَهُوَ زَائِدٌ عَلَى أَصْلِ الْمُرَادِ الَّذِي هُوَ
الْحُكْمُ عَلَى الْمُسْتَدِ الْيَهُ الْمَذْكُورِ الْمُعْتَبَرِ عَنْهُ بِشَيْءٍ يُوجِبُ تَصَوُّرَهُ عَلَى
أَيِّ دَجْهِ كَانَ

ترجمہ یاساح کی کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے گویا وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں جیسے یہ میں میر
آبا وجہ ہم کو مجامع جمع کریں تو اسے جریر میرے سامنے ان کا مثل پیش کرنا مسند الیہ کے قرب
یا بعد یا توسط کی حالت بیان کرنے کے لئے جیسے تیرا قول ہذا یا ذالک یا ذاک زید۔ اور مؤخر کیا توسط کو اسلئے کہ
توسط طرفین کے متحقق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور اس طرح کی بحثوں میں اہل لغت تو اس حیثیت سے نظر
کرتے ہیں کہ وہ اس کو واضح کرتے ہیں کہ ہذا مثلاً قریب کے لئے ہے اور ذاک متوسط کے لئے اور ذالک بعد
کے لئے اور علم معانی والے اس حیثیت سے کہ جب قریب مسند الیہ کا ارادہ کیا جائے تو ہذا کو لایا جائے گا۔ اور یہ اصل
مراد پر زائد ہے اصل مراد تو مسند الیہ مذکور پر حکم لگانا ہے وہ مسند الیہ مذکور جس کو ایسی شے کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو
جو اس کے تصور کو ثابت کرتا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ اسلئے معرفت لاتے ہیں تاکہ یاساح کی کند ذہنی
اور غبات کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی مکلف یہ ظاہر کرتا ہے کہ یاساح چونکہ ایسا بلید اور غبی آدمی ہے
جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے اسلئے اس کے سامنے اسم اشارہ کے ساتھ کلام کیا گیا کیونکہ اسم اشارہ محسوس
ہیچ کا ادراک کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے نہ کہ غیر محسوس کا جیسے فردوق کا یہ شعر ہے اولک آبابی فمینی بمثلہم
اذا جمعتا یا جریر الجامح۔ اس شعر میں فردوق نے جریر کی ہجو کی ہے اس طور پر کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے
ساتھ معرفت لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ جریر اس قدر غبی اور کند ذہن ہے کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے
لہذا اس کی غبات کا خیال کرتے ہوئے فردوق نے اولک اسم اشارہ کو مسند الیہ بنایا اور کہا آنکھ کھول کر دیکھو یہ
میں میرے آبا، اے جریر جب افتخار کے مجامع ہم کو اکٹھا کریں اس وقت تو ان کا مثل پیش کر۔ اگر شاعر اولک کی
جگہ فسلان و فلال و فلال آبابی کہہ دیتا تو یہ تعریفیں اور اشارہ مابل نہ ہوتا مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم
اشارہ کے ساتھ معرفت اسلئے لاتے ہیں تاکہ قریب یا بعد یا توسط میں مسند الیہ کا حال بیان کیا جائے چنانچہ اگر مسند الیہ
کا قریب بیان کرنا ہو تو ہذا زید کہیں گے اولک اس کا توسط بیان کرنا ہو تو ذاک زید کہیں گے اور اگر اس کا بعد بیان کرنا ہو تو

ذَلْکَ زید کہا جائے گا۔ وَاخِرُ التَّوَسُّطِ اِلاّ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ترتیب طبعی اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ قُرب القرب کے بعد اَوَّلُ التَّوَسُّطِ ہونا چاہیے تھاء کہ اَوَّلُ التَّعْدِ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تَوَسُّطِ طَرَفَیْنِ (قرب اور بُعْد) کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور یہ نسبت طَرَفَیْنِ کے متعلق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتی ہے لہذا اس نسبت یعنی تَوَسُّطِ طَرَفَیْنِ کے بعد ذکر کیا گیا۔ وَاِمَّا شَالِہُ الْبَاحِثُ اِلاّ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہَذَا کا قُرب کے لئے ہونا اور ذَاکَ کا تَوَسُّطِ کے لئے ہونا اور ذَلْکَ کا بُعْد کے لئے ہونا ایسی بحث ہے جس کو اہل لغت بیان کرتے ہیں اہل معانی اس بحث کو بیان نہیں کرتے وہ تو ایسی چیز کو بیان کرتے ہیں جو اصل مراد پر زائد ہوتی ہے۔ اور مذکورہ چیز یعنی ہَذَا کا قُرب کے لئے ہونا وغیرہ اصل مراد ہے ذکر اصل مراد سے زائد۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل لغت ان الفاظ کے معانی بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ ہَذَا قُرب کے لئے موضوع ہے اور ذَاکَ تَوَسُّطِ کے لئے اور ذَلْکَ بُعْدِ کے لئے موضوع ہے اور علماء معانی ان الفاظ کے معانی بیان نہیں کرتے بلکہ وہ اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ جب مسند الیہ قُرب ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کو بیان کرنے کے لئے ہَذَا لایا جائیگا اور جب مسند الیہ بُعْد ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذَاکَ لایا جائیگا۔ اور جب مسند الیہ تَوَسُّطِ ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذَاکَ لایا جائیگا۔ اور قُرب مسند الیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ہَذَا لایا جاتا ہے اور بُعْد مسند الیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ذَاکَ لایا جاتا ہے اور تَوَسُّطِ مسند الیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ذَاکَ لایا جاتا ہے اصل مراد سے زائد چیز ہے کیونکہ اصل مراد مسند الیہ پر مسند کا حکم لگانا ہے۔ مسند الیہ اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو اور مسند القُرب کا فائدہ دیتا ہو یا بُعْد کا یا تَوَسُّطِ کا اہل مسند الیہ جس کو اسم موصول اور علم کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن ہے علماء معانی قُرب اور بُعْد میں مسند الیہ کا حال بیان کرنے کے لئے ان دونوں سے اسم اشارہ کی طرف عدول کرتے ہیں اور یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور جب یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور علماء معانی اسی سے بحث کرتے ہیں تو ان پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا (فوائد) عبارت میں الذی ہو الحکم، مراد کی صفت ہے العبر عن سے مراد مسند الیہ شئی سے مراد وہ چیز ہے جس کو مسند الیہ بنایا جاسکتا ہو اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو۔ اتنی دو جگہاں سے مراد یہ ہے کہ مسند القُرب کا فائدہ دے یا بُعْد کا یا اس کے علاوہ کا۔ اب اس کا ترجمہ یہ ہوگا وہ قُرب جس کے بیان کے لئے ہَذَا لایا گیا ہے اصل مراد پر زائد ہے ایسی مراد کہ مسند الیہ مذکور پر حکم لگانا ہے وہ مسند الیہ جس کو ایسی چیز کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو جو مسند الیہ کے تصور کو کسی بھی طریقہ پر واجب کرتی ہو۔

اَوْ تَحْقِیْرِہٖ اَوْ تَحْقِیْرِ الْمُسْنَدِ الِیْہِ بِالْقُرْبِ مَحْوُ اَهْدَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اَهْتَسَمَ
اَوْ تَعْظِیْمِہٖ بِالْبُعْدِ مَحْوُ اَلَمْ ذَلَالِ الْکِتَابِ تَنْزِیْلًا یُبْعَدُ دَرَجَتَہٗ وَرَفَعَتْہُ تَحْلِیْہُ
مَنْزِلَۃً بَعْدَ الْمُنَاسَۃِ اَوْ تَحْقِیْرِہٖ بِالْبُعْدِ کَمَا یَقَالُ ذَلَالِ الْعِیْنِ مَعْلَکَا

تَنْزِيلًا لِّبَعْدِهِمْ عَنْ سَاحَةِ عِزِّ الْمُحْضُورِ وَالْخُطَابِ مَنْزِلَةً بَعْدَ الْمَسَافَةِ وَلَقَدْ
ذَلِكَ صَاحِبٌ بِلَادٍ شَارِعَةٍ إِلَى كُلِّ غَائِبٍ عَيْنًا كَانَ أَوْ مَعْنَى وَكَثِيرًا إِمَّا يَذْكُرُ الْعَيْنِ
الْمَحَاضِرَ الْمُتَعَدِّمُ بِلَفْظِ ذَلِكَ يَكُنْ الْمَعْنَى غَيْرُ مُدَارِكٍ بِالْحِسِّ تَكَاتُفٌ بَعِيدٌ

ترجمہ

یا مسند الیہ کی تحفیر کے لئے اسم اشارہ قریب کے ساتھ جیسے کیا یہ ہے جو تمہارے معبودوں کا ذکر کرنا ہے یا اس کی تعظیم کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے اَلَمْ ذَلِكْ لِكِتَابِ اس کے بعد درجہ اور علوم مرتبہ کو بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے یا اس کی تحفیر کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے کہا جاتا ہے اس مردود نے ایسا کیا اس کو حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے۔ اور لفظ ذلک ہر غائب کی طرف اشارہ کی صلاحیت رکھتا ہے وہ غائب میں ہوا یا معنی اور کبھی معنی سابق ماضی فی الذہن کو بھی لفظ ذلک سے ذکر کرتے ہیں کیونکہ معنی غیر مدرک بالہس ہوتا ہے پس گویا وہ بعید ہے۔

تشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرّفہ اسلئے لائے ہیں تاکہ مسند الیہ کے مدلول کی تحفیر اور تذلیل کی جائے اور درجہ اسکی یہ ہے کہ قرب کے لوازم میں سے حقارت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا امر قریب یہ امر ایسا ہے جس کا حاصل کرنا سہل ہے اور جو چیز بائین اور سہل التناول ہوگی اس کے لئے حقارت لازم ہوگی پس جب کوئی شخص مسند الیہ کو اس اسم اشارہ سے تعبیر کر لیا جو قرب پر دلالت کرتا ہو تو وہ اسم اشارہ اس حقارت کا فائدہ دے گا جو قرب کے لئے لازم ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں قرب سے مراد دُور مرتبہ ہے یعنی مرتبہ کا قریب اور بیچ ہونا اور درجہ اسکی یہ ہے کہ جب کوئی شخص اعلیٰ اور اشرن مرتبہ پر ہوتا ہے تو عرفاً اور عادتاً اس تک پہنچنے کے لئے بہت سے عاقلوں کی ضرورت پڑتی ہے پس کسی تک پہنچنے کے لئے واسطوں کا مرتفع ہونا اور ان سے مستغنی ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شخص بہت گھٹیا مرتبہ کہے بہر حال مسند الیہ کے مدلول کی تحفیر کے پیش نظر مسند الیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرّفہ لایا جاتا ہے جیسے روئے زمانہ اور ازلی ذیل مردود ابو جہل نے عزتوں کے مالک جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور (العیاذ باللہ) آپ کی تحفیر کرتے ہوئے کہا تھا اَنْذَا الْاٰیۃَ کیا یہ ہی ہے جو تمہارے معبودوں کا ذکر کرتا ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کے مدلول کی تعظیم کے خاطر مسند الیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرّفہ لایا جاتا ہے یعنی اسم اشارہ بعید کا لاکر اس طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کے مدلول کی عظمت شان اس قدر بعید ہے کہ اس کو حاصل نہیں کیا جاسکتا جیسے اَلَمْ ذَلِكْ لِكِتَابِ میں۔ کتاب کی عظمت شان اس قدر بعید ہے کہ اس تک کسی کی رسائی ممکن نہیں ہے لیکن اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ کتاب جو مزار الیہ ہے وہ سامنے موجود ہے لہذا اسکے لئے اسم اشارہ بعید کے استعمال کرنے کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب کے عظیم المرتبت اور رفیع الدرجہ ہونے کو بعد مسافت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور پھر اسم اشارہ بعید کو جو بعد مسافت کے لئے استعمال ہوتا ہے استعمال کر لیا گیا۔

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تحفیر کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرّفہ

لایا جاتا ہے جیسے مجلس میں موجود آدمی کے لئے کہتے ہیں ذالک للعين فاعل کذا اس مردود نے ایسا کیا ہے بشرطیکہ وہ آدمی حضور اور خطاب کے لائق نہ ہو اور انتہائی حقیر اور ذلی المرتبہ ہو پس حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے اسکے بعید (حقیر) ہونے کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور ہجر اسم اشارہ بعید لاکر اس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ ولفظ ذالک سے شارح نے افادہ کے طور پر فرمایا ہے کہ لفظ ذالک سے ہر غائب کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے وہ غائب سین (ذات) کے قبیل سے ہو یا معنی (غیر ذات) کے قبیل سے ہو مگر ذالک کا یہ استعمال مجاز ہوگا کیونکہ ذالک کو ایسے بعید کے لئے وضع کیا گیا ہے جو حاضر بصر سے محسوس ہو۔ اس کو نہ تو حاضر بصر سے غائب کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نہ حاضر غیر محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے پس جب ذالک کو غائب کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے تو غائب کے لئے اس کا استعمال مجاز ہوگا۔ شارح نے ذالک الکتاب میں ذالک کے استعمال کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بسا اوقات اس معنی کو جو حاضر ہو اور اسم اثر یا پر مقدم ہو لفظ ذالک سے ذکر کر دیا جاتا ہے معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ کو بھی شامل ہو کیونکہ معنی سے مراد وہ ہے جو حاضر بصر سے مدرك نہ ہو اور لفظ بھی چونکہ حاضر بصر سے مدرك نہیں ہوتا ہے اسلئے معنی، لفظ کو بھی شامل ہوگا اور حاضر سے مراد وہ ہے جس کو عرف میں حاضر شمار کیا جائے اور مقدم سے مراد یہ ہے کہ اسم اشارہ پر مقدم ہو پس اب مطلب یہ ہوگا کہ بسا اوقات وہ معنی جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو ذالک کے لفظ سے اسکو بھی ذکر کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ معنی بھی حاضر بصر سے مدرك نہیں ہے اور جو چیز حاضر بصر سے مدرك نہ ہو وہ گویا بعید ہے اور بعید کے لئے ذالک آتا ہے پس چونکہ کتاب کے الفاظ حاضر یعنی موجود بھی ہیں اور ذالک پر مقدم بھی نہیں اسلئے کہ سفر تک فلا تنسى وغیرہ مکی آیاتوں میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور پہلی آسمانی کتابوں میں بھی اس کا ذکر کیا گیا ہے اور غیر مدرك بالمرس البصر بھی ہیں اسلئے اٹنی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذالک اسم اشارہ بعید لایا گیا ہے۔

أَوِ الشَّيْبَةِ اِنِّى تَعْرِيفُ الْمُسْتَدِّ اِلَيْهِ بِاِلْاِسْاَرَةِ لِلتَّشْبِيهِ عِنْدَ تَعْقِيْبِ الْمَشَارَا اِلَيْهِ
بِاَوْصَانِ اِنِّى عِنْدَ اِسْاَرَةِ الْاَوْصَانِ عَلَى عَقَبِ الْمَشَارَا اِلَيْهِ يُقَالُ عَقَبَهُ ذَلَاكُ
اِذَا جَاءَ عَلَى عَقِبِهِ ثُمَّ تَعَقَّبَ اِلَيْهِ اَوْ اِلَيْهِ الْمَفْعُولِ الشَّيْبَةِ وَتَقُولُ عَقَبْتُهُ بِالشَّيْبَةِ
اِذَا جَعَلْتَ الشَّيْبَةَ عَلَى عَقِبِهِ وَهَذَا اِظْهَرَ مَسَادَ مَا قِيلَ اِنْ مَعْنَاهُ عِنْدَ جَعْلِ اِنِّى
اِلْاِسْاَرَةِ بِعَقَبِ الْاَوْصَانِ عَلَى اَمْتِهِ مُتَعَلِّقٌ بِالشَّيْبَةِ اِنِّى لِلتَّشْبِيهِ عَلَى اَنَّ الْمَشَارَا اِلَيْهِ
جَدِيدٌ بِسَائِرِ بَعْدَةِ اِنِّى بَعْدَ اِنِّى اِلْاِسْاَرَةِ مِنْ اَجْلِهَا مُتَعَلِّقٌ بِجَدِيدِ اِنِّى
حَقِيقُ بِذَلِكَ لِاَجْلِ الْاَوْصَانِ الشَّيْبَةِ ذِكْرَتْ بَعْدَ الْمَشَارَا اِلَيْهِ مَوْ اَلَّذِيْنَ
يُؤْمِنُوْنَ بِالْعَقِيْبِ وَيُقِيمُوْنَ الصَّلَاةَ اِنِّى قَوْلِهِ اُوَلِّكَ عَلَى اِهْدَى مِنْ رَبِّهِمْ وَ
اَوَلِّكَ هُمْ الْمُفْعَلُونَ عَقَبَ الْمَشَارَا اِلَيْهِ وَهُوَ اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُونَ بِاَوْصَانِ
مُعْتَدَّةٍ مِنَ الْاِيْمَانِ بِالْعَقِيْبِ وَاتَامَةِ الصَّلَاةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ثُمَّ عَرَفْتَ الْمُسْتَدَّ

إِلَيْهِ بِالْإِشَارَةِ نَبِيًّا عَلَى أَنَّ الْمُشَارَ إِلَيْهِمْ أَحَقُّ بِمَا يَرُدُّ بَعْدَ أَوْلَئِكَ وَهُوَ
كَوْنُهُمْ عَلَى الْهَدَى عَاجِلًا وَالْفُتُورَ بِالْعَلَامِ عَاجِلًا مِنْ أَجْلِ إِنْصَافِهِمْ بِالْأَوْثَانِ
الْمَدَّ كَوْدَةً

ترجمہ

یا تنبیہ کرنے کے لئے یعنی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا تنبیہ کرنے کے لئے مشار الیہ کے بعد اوصاف لاکر یعنی مشار الیہ کے بعد اوصاف لانے کے وقت کہا جاتا ہے عقبہ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر تو اسکو مفعول ثانی کی طرف بار کیسا ساتھ متعدی کر کے کہے گا عَقِبَتْ بَاشِی جب تو شے کو اس کے بعد ذکر کر دے اور اس سے اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں کہ اسم اشارہ کو اوصاف کے بعد لانے کے وقت علی آند تنبیہ کے متعلق ہے یعنی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشار الیہ اس چیز کے لائق ہے جو اس کے بعد یعنی اسم اشارہ کے بعد آ رہا ہے من آجلبا۔ جدیر کے متعلق ہے یعنی اس کا مستحق ہے ان اوصاف کی وجہ سے جو مشار الیہ کے بعد ذکر کئے گئے ہیں جیسے وہ لوگ جو غیب پر ایمان لائے ہیں اور نماز کو قائم رکھتے ہیں باری تعالیٰ کے قول أُولَئِكَ الْآيَةِ — یہ ہی لوگ ہدایت پر ہیں اپنے رب کی طرف سے اور یہ ہی لوگ کامیاب ہیں مشار الیہ یعنی الذین یؤمنون بالغیب کے بعد ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ وغیرہ چند اوصاف لائے ہیں پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشار الیہ لائق ہے اس حکم کا جو أُولَئِكَ کے بعد وارد ہوگا یعنی ان کا دنیا میں ہدایت پر ہونا اور آخرت میں فلاح کے ساتھ بامراد ہونا ان کے اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے —

تشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ سامع کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ مشار الیہ کے بعد جو اوصاف میں مشار الیہ، اسم اشارہ کے بعد آنے والے حکم کا مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوا ہے مثلاً أُولَئِكَ عَلَىٰ هَدًی مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ۔ اُولَئِكَ دونوں مگر اسم اشارہ ہے اور مشار الیہ متعین ہے اور مشار الیہ کے بعد ایمان بالغیب، اقامت صلوٰۃ وغیرہ اوصاف مذکور ہیں اور اسم اشارہ کے بعد آنے والا حکم دنیا میں ہدایت آخرت میں فلاح ہے پس باری تعالیٰ نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مشار الیہ یعنی متعین ہدایت اور فلاح کے مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوئے ہیں جو اوصاف مشار الیہ کے بعد اور اسم اشارہ سے پہلے ذکر کئے گئے ہیں۔

اب آپ شارح کی عبارت پر نظر ڈالئے شارح نے عند تعقیب المشار الیہ باوصاف کی تشریح یہ کی ہے :
عند ایراد الاوصاف علی عقب المشار الیہ۔ اس تشریح سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تعقیب کے خیز میں اگر آء آجائے تو وہ بار موخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر یعنی آء کا مدخل موخر ہوتا ہے اور اس کا ماقبل مقدم ہوتا ہے چنانچہ عقبہ فلان اس وقت کہا جاتا ہے جب فلاں اس کے بعد آئے پھر مفعول ثانی کی طرف بار کے ساتھ متعدی کر کے عقبہ بَاشِی

اس وقت کہا جائے گا جب تو نے کو اس کے بعد کر دے پس لغت کے اس قاعدے کے تحت متن کا مطلب یہ ہوگا کہ مشار الیہ پہلے ہو اور اوصاف اس کے بعد ہوں۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ باء کا مدخول مقدم ہوتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں مشار الیہ کا اوصاف کے بعد ہونا لازم آئے گا درآئنا لیکر مثال میں مشار الیہ پہلے ہے اور اوصاف بعد میں ہیں۔ ان حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ متن میں مشار الیہ اسم اشارہ کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اسم اشارہ اوصاف کے بعد ہوگا۔

شارح نے فرمایا ہے کہ اس جواب کے بعد اگر یہ معنی درست ہو جاتے ہیں لیکن یہ خواہ مخواہ کا تکلف ہے لغت کے اعتبار سے بات وہ ہی صحیح ہے جو ہم نے کہی ہے یعنی باء مؤخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر شارح نے عقوبت المشار الیہ کے بعد مشار الیہ کی تشریح الذین یؤمنون سے کی ہے مناسب بات یہ تھی کہ مشار الیہ متعین کو قرار دیا جاتا ہے کہ غلام نے اپنی تشریح کے دوران کہا ہے بعض لوگوں نے شارح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ الذین یؤمنون سے مراد محض ذوات ہیں یعنی ان میں ایمان کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے پس اس صورت میں ذوات مجرہ عن الایمان مشار الیہ ہوں گی، اور ایمان اوصاف میں داخل ہوگا۔

وَبِالْآمِرِ اِنِّیْ تَعْرِیْضُ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ بِالْآمِرِ لِلْاِشَارَةِ اِلَیْ مَعْمُوْدٍ اِنِّیْ اِلَیْ حِصَّةٍ مِّنَ الْحَقِیْقَةِ مَعْمُوْدَةٍ بَیْنِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُخَاطَبِ وَاحِدًا كَانَ اَوْ اَشْنٰی اَوْ جَمَاعَةً یُقَالُ عَهْدْتُ فُلَانًا اِذَا اَدْرَكْتُهُ اَوْ لَقِیْتُهُ وَذٰلِكَ یَسْقُدُ مِنْ ذِکْرِ صَرِیْفًا اَوْ كِنَايَةً تَحْوِیْ وَلَیْسَ الذِّكْرُ كَالْاِشَارَةِ اِنِّیْ لَیْسَ الذِّكْرُ اَشْنٰی اِنِّیْ لَمُرَاةٍ عَمْرَانَ کَاثِبٍ اِنِّیْ کَاثِبٌ اِنِّیْ اَنْتَیْ وَهَبْتُ تِلْكَ الْاَشْنٰی لَهَا اِنِّیْ لَمُرَاةٍ عَمْرَانَ فَانْمَتْنِیْ اِشْدَادًا اِلَیْ مَا سَبَقَ ذِکْرُهُ صَرِیْحًا فِیْ قَوْلِیْ نَعَالِیْ قَالَتْ رَبِّ اِنِّیْ وَصَعْتُهَا اُنْمَتْنِیْ لَکِنَّ اِنِّیْ بِمُسْنَدِ اِلَیْهِ وَالذِّکْرُ اِشْدَادًا اِلَیْ مَا سَبَقَ ذِکْرُهُ كِنَايَةً فِیْ قَوْلِیْ رَبِّ اِنِّیْ سَدَرْتُ لَکَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَرَّرًا فَاِنَّ لَفْظَ مَا وَاِنَّ کَانَ یَعْمُدُ الذِّکْرُ وَرَوَّاءُ الْاَنَاثَ لَکِنَّ التَّخْرِیْرَ وَهُوَ اَنْ یُعْتَقَ التَّوَلَّدَ لِخِدْمَةِ بَیْتِ الْمُطَهَّرِ اِشْبَا کَانَ لِلذِّکْرِ کَوْرِدُونَ الْاَنَاثَ وَهُوَ مُسْنَدٌ اِلَیْهِ وَفَدٌ یُسْتَفْعٰی عَنْ ذِکْرِہِ یَسْقُدُ مِنْ عَلَمِ الْمُخَاطَبِ بِہِ تَحْوِیْ خَرَجَ الْاَمِیْرُ اِذَا لَمْ یَسْکُنْ فِی الْبَلَدِ اِلَّا اَمِیْرًا وَاحِدًا

اور لام کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرولانا معبود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے
یعنی مکمل اور مخاطب کے درمیان حقیقت معبودہ کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ایک

ترجمہ

ہو یا دو یا جماعت، کہا جاتا ہے عہد فلاناً جب تو اسکو پالے یا تو اس سے ملاقات کرے اور یہ صراحتہ یا کنایتہ اس کے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے لڑکا لڑکی کے مانند نہیں ہے یعنی وہ لڑکا جس کو عمر ان کی بیوی نے طلب کیا تھا اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمر ان کی بیوی کو دی گئی ہے پس الانثیٰ سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول قالت رب انی وضعتها انثیٰ میں صراحتاً گذر چکا ہے لیکن وہ مسند الیہ نہیں ہے۔ اور الذکر سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول رب انی منذرتک لک مانی بطنی محرراً میں کنایتہ گذر چکا ہے کیونکہ لفظ مآ اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر اور وہ یہ ہے کہ لڑکے کو بیت المقدس کی خدمت کے لئے آزاد کیا جائے لڑکوں کے لئے تھا نہ کہ لڑکیوں کے لئے۔ اور وہ مسند الیہ ہے اور کبھی معبود کے ذکر سے استغناء ہو جاتا ہے کیونکہ مخاطب کو اس کا پہلے سے علم ہے جیسے خرنج الامیر جبکہ شہر میں ایک بلی میربو اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے آپ اجلاً یہ بات ذہن نشین فرمائیں کہ بقول مصنف لام تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) لام عہد خارجی (۲) لام حقیقت۔ لام عہد خارجی کے تحت بمن قسمیں ہیں (۱) مریخی (۲) کنائی (۳) علمی۔ کیونکہ لام عہد خارجی کے مدخول کا لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا مدخول صراحتاً مذکور ہے تو لام عہد مریخی کہلائیگا اور اگر کنایتہ مذکور ہے تو لام عہد کنائی کہلائے گا اور اگر لام کا مدخول پہلے سے بالکل مذکور نہیں ہے لیکن قرآن سے مخاطب کو اس کا علم ہے تو وہ لام عہد علمی کہلائے گا۔ لام حقیقت کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) لام حقیقت من حیث ہی۔ اسی کا دو سرانام لام جنس ہے (۲) لام عہد ذہنی (۳) لام استفراق حقیقی (۴) لام استفراق عرفی۔ کیونکہ لام سے اگر افراد سے قطع نظر حقیقت من حیث ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تو وہ لام حقیقت اور لام جنس ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو افراد کے ضمن میں ہے تو وہ لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں ہے تو وہ لام استفراق ہوگا پھر استفراق کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی۔ کیونکہ جن تمام افراد کے ضمن میں حقیقت پائی گئی ہے اگر ان تمام افراد کو لفظ بحسب اللغت شامل ہے تو یہ لام استفراق حقیقی کے لئے ہوگا اور اگر لفظ ان تمام افراد کو بحسب العرف شامل ہے تو یہ لام استفراق عرفی کے لئے ہوگا۔

اس تہمید کے بعد عرض ہے کہ کبھی مسند الیہ کو لام کے ساتھ اسلئے معرف لاتے ہیں تاکہ اس لام کے ذریعہ خارج میں موجود معبود اور معین چیز کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت کا جو حصہ اور فرد معین ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرف لایا جاتا ہے وہ فرد معین ایک بھی ہو سکتا ہے اور وہ بھی ہو سکتے ہیں اور دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں۔ متن میں معبود سے مراد معین ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ عہد فلاناً اسوقت کہا جاتا ہے جب تو اس کو پالے اور اس سے ملاقات کرے اور پالینے اور ملاقات کرنے کے لئے تعین لازم ہے پس یہاں معبود کے لازم معنی یعنی معین مراد ہے بشامح فرماتے ہیں کہ لام سے فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس فرد کا سابق میں صراحتاً یا کنایتہ ذکر ہو چکا ہو جیسے لیس الذکر کالانثیٰ یعنی وہ لڑکا جس کی عمر ان

کی بیوی نے دعا کی تھی اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو عطا کی گئی ہے بلکہ یہ لڑکی رتبہ میں بڑھ کر ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے جب عمران کی بیوی کو ان کی طلب کے خلاف لڑکی دیدی گئی تو ان کو ایک گوند رنج ہوا اللہ تعالیٰ نے ان کو تسلی دینے کے لئے فرمایا لیس الذکر کا لائنہ۔ اس آیت میں الانثیٰ اور الذکر کا لام فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے چنانچہ الانثیٰ کے لام سے اس انثیٰ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں مراحتاً ذکر ہو چکا چنانچہ ماقبل میں کہا گیا ہے قالت رب انی وضعتہا انثیٰ لیکن الانثیٰ ترکیب میں مسند الیہ نہیں ہے لہذا یہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرف لانے کی نظیر ہوگی ذکر مثال اور الذکر کے لام سے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں کنا یہ ذکر ہو چکا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے ماقبل میں فرمایا ہے رب انی نذرت لک مافی بطنی محرراً یہاں لفظ ما اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہے لیکن بیت المقدس کی خدمت کے لئے چونکہ لڑکوں کو چھوڑا جاتا تھا نہ کہ لڑکیوں کو اسلئے اس مآ سے مراد لڑکا ہوگا نہ کہ لڑکی بہر حال جب ماء سے مراد لڑکا ہے تو الذکر سے پہلے ذکر کا ذکر پایا گیا اگرچہ کنا یہ ہے اور الذکر لیس کا اسم ہونے کی وجہ سے چونکہ مسند الیہ ہے اسلئے یہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرف لانے کی مثال ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر قرآن سے مخاطب کو معبود کا علم ہو چکا ہو تو لام سے پہلے معبود کے مذکور ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے مثلاً مخاطب یہ بات جانتا ہے کہ شہر میں ایک ہا امیر ہے پس کسی نے کہا خرنج الامیر امیر باہر آگیا تو الامیر کے لام سے اس فرد کی طرف اشارہ ہوگا جس کا مخاطب کو پہلے سے علم ہے۔

أَوَلَا شَارَعُوا إِلَىٰ نَفْسِ الْحَقِيقَةِ وَمَفْهُومِ الْمُسْمَىٰ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارٍ لِمَا صَدَقَتْ عَلَيْهِ
مِنَ الْإِشْرَادِ كَقَوْلِكَ الرَّجُلُ مُخَيَّرٌ مِّنَ الْمَرْأَةِ

ترجمہ

یا نفس حقیقت اور مفہوم مسمیٰ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان افراد کا اعتبار کے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے تیرا قول الرجل مخیر من المرأة

تشریح

مصنف رح فرماتے ہیں کبھی مسند الیہ کو لام کے ساتھ اسلئے معرف لاتے ہیں تاکہ اس لام کے ذریعہ نفس حقیقت اور مفہوم مسمیٰ کی طرف اشارہ کیا جائے۔ نفس حقیقت سے مراد یہ ہے کہ ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہو۔ حقیقت کے بعد مفہوم کا لفظ لا کر شارح نے حقیقت کی تفسیر کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہاں حقیقت سے اسکے مشہور معنی یعنی ماہیت موجودہ فی الخارج مراد نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ امر کلی کو اس کے وجود فی الخارج کے اعتبار سے حقیقت کہا جاتا ہے اور ذہن میں منتقل ہونے کے اعتبار سے مفہوم کہا جاتا ہے خواہ وہ امر کلی خارج میں موجود ہو یا خارج میں موجود نہ ہو لہذا مفہوم ماہیات غیر موجودہ کو بھی شامل ہوگا شارح نے اس تفسیر کے ذریعہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حقیقت سے مراد مفہوم ہے اور مفہوم کی اصناف مسمیٰ کی طرف بانیہ ہے یعنی مفہوم سے مسمیٰ مراد ہے۔ الحاصل مسند الیہ کو لام کے ساتھ کبھی اسلئے معرف لاتے ہیں تاکہ اس

لام سے حقیقت یعنی مفہوم کی طرف اشارہ کیا جائے اور ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے الرجل غیر من المرأة یعنی حقیقت رجل جو ذہن میں محفوظ ہے بہتر ہے اس حقیقت مرأة سے جو ذہن میں محفوظ ہے۔ اب اگر جنس مرأة کے بعض افراد جنس رجل کے بعض افراد سے بہتر ہوں تو یہ الرجل غیر من المرأة کے منافی نہیں ہوگا۔ اسی قبیل سے الكل اعظم من الجزء، الدين ارفع من الدرهم، الانسان اعوان الناطق ہے۔

وَقَدْ يَأْتِي الْمَعْرُوفُ بِلَا مِ الْحَقِيقَةِ لِوَاحِدٍ مِنَ الْأَشْوَادِ بِإِعْتِبَارِ عَهْدٍ يَأْتِيهِ فِي الدَّهْنِ لِمُطَابَقَةِ ذَلِكَ الْوَاحِدِ الْحَقِيقَةِ يَعْنِي يُطْلَقُ الْمَعْرُوفُ بِلَا مِ الْحَقِيقَةِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعٌ الْحَقِيقَةِ الْمُتَّحِدَةِ فِي الدَّهْنِ عَلَى فَرْدٍ مُوجُودٍ مِنْ الْحَقِيقَةِ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ مَعْقُودًا فِي الدَّهْنِ وَجُزْئِيًّا مِنْ جُزْئِيَّاتِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ مُطَابِقًا لِأَيَّهَا كَمَا يُطْلَقُ الْكُلُّ الطَّبْعِيُّ عَلَى جُزْئِيٍّ مِنْ جُزْئِيَّاتِهِ وَذَلِكَ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ عَلَى أَنَّ لِنَفْسِ الْقَصْدِ إِلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ بَلْ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ لَا مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ هَا فِي ضَمَنِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ بَلْ فِي بَعْضِهَا كَقَوْلِكَ أَذْهَلُ السُّوقِ حَيْثُ لَا عَهْدَ فِي الْخَارِجِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَآخَاتُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدَّزَبُ.

ترجمہ

اور کبھی معرفت بلام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کے لئے آتا ہے معہود فی الذہن ہونیکے اعتبار سے کیونکہ یہ ایک، حقیقت کے مطابق ہے یعنی وہ معرفت بلام حقیقت جو حقیقت متحدہ فی الذہن کے لئے موضوع ہے۔ حقیقت کے ایک فرد موجود پر بھی بولا جاتا ہے اسکے معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہونے کے اعتبار سے (اور) اس جزئی کے حقیقت کے ساتھ مطابق ہونے کے اعتبار سے جیسا کہ کلی طبعی کا اسکی جزئیات میں سے ایک جزئی پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ اس بات پر قرینہ قائم ہونے کے وقت ہے کہ نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے بلکہ من حیث الوجود اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا وجود تمام افراد کے ضمن میں ہے بلکہ اس کے بعض افراد کے ضمن میں ہے جیسے تیرا قول ادخل السوق جہاں خارج میں معہود نہ ہو اور اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول ہے وآخات ان یا کله الذرب

تشریح

یہاں مصنف رحمہ کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے جب لام عہد خارجی کو بیان کیا تو کہا للاشارة الى معهود اور جب لام جنس کو بیان کیا تو کہا للاشارة الى نفس الحقيقة لیکن جب لام عہد ذہنی کو بیان کیا تو وہ دہائی فرمایا اور جب لام استغراق کو بیان کیا تو وہ قد لقیہ فرمایا آخر ایسا کیوں اسکا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رحمہ نے نفس کے پیش نظر ایسا کیا ہے یعنی کلام میں جدت پیدا کرنے کے لئے اسلوب

تبدیل کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراق دونوں لام حقیقت اور لام جنس کی فروع میں سے ہیں لہذا اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شارح نے باقی اور یقید کی ضمیر کو معرفت بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے۔ الغرض اس عبارت میں مصنف نے لام عہد ذہنی کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ معرفت بلام حقیقت، حقیقت کے افراد میں سے فرد مبہم اور فرد غیر معین کے لئے آتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ فرد، ذہن میں معبود اور معین ہوتا ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب وہ فرد مبہم اور غیر معین ہے تو مصنف کا اس کو ذہن میں معبود اور معین قرار دینا اور باعتبار عہدیت فی الذہن کہنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فرد اپنی ذات کے اعتبار سے تو بلاشبہ مبہم اور غیر معین ہے لیکن وہ حقیقت اور ماہیت جس پر یہ فرد مشتمل ہے اور یہ فرد جس حقیقت کے مطابق ہے یعنی جو حقیقت اس فرد پر معمول ہوتی ہے اور صادق آتی ہے وہ ذہن میں معبود اور معلوم ہے پس اس کی تبعیت میں اس فرد مبہم کو بھی معبود اور معلوم کہہ دیا گیا۔ یعنی فرد مبہم حقیقت معلوم کے مطابق ہونے کی وجہ سے گویا معبود اور معین ہو گیا پس اس فرد مبہم کے لئے اس اعتبار سے عہدیت اور تعین ثابت ہوئی اور اس کو معبود ذہنی کہہ دیا گیا۔ اسی کو علامہ تفتازانی رد نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ وہ معرفت بلام حقیقت جسکو حقیقت معلومہ معینہ فی الذہن کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کا اطلاق حقیقت کے افراد میں سے ایک فرد پر ہوتا ہے اور یہ اطلاق اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ وہ فرد ذہن میں معبود اور معین ہے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزی ہے اور وہ فرد اس حقیقت کے مطابق ہے جیسا کہ کلی طبعی کا اسکی جزئیات میں سے ایک جزی پر اطلاق ہوتا ہے اور کلی طبعی اس پر معمول ہوتی ہے تن میں لفظ یاتی - یطلق کے معنی میں ہے اور اطلاق سے حل مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح کلی طبعی جزی پر معمول ہوتی ہے (مثلاً ہذا الفرس حیوان میں حیوان کلی طبعی اپنی جزی یعنی ہذا الفرس پر معمول ہے اور زیذا لسان میں انسان کلی طبعی اپنی جزی یعنی زیذا پر معمول ہے) اسی طرح معرفت بلام حقیقت جو حقیقت معبودہ فی الذہن کے لئے وضع ہوئی ہے حقیقت کے فرد پر معمول ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ معرفت بلام حقیقت فرد معبود، معین فی الذہن پر اس وقت معمول ہوگا جبکہ اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ معرفت بلام حقیقت سے نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے یعنی افراد سے قطع نظر حقیقت مراد نہیں ہے جیسا کہ لام جنس میں ہوتا ہے۔ بلکہ وہ حقیقت مقصود ہے جو افراد کے ضمن میں باقی جائے لیکن وہ حقیقت اس حیثیت سے مقصود نہیں ہے کہ وہ تمام افراد کے ضمن میں موجود ہے جیسا کہ لام استغراق میں ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں موجود ہے حاصل یہ ہے کہ معرفت بلام حقیقت سے معبود ذہنی اس وقت مراد ہوگا جبکہ یہ قرینہ موجود ہو کہ یہاں نہ تو لام جنس مراد ہو سکتا ہے نہ لام استغراق مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے تیرے قول ادخل السوق میں بشرطیکہ خارج میں متکلم اور مخاطب کے درمیان کوئی بازار متعین نہ ہو۔ بازار کا فرد مبہم اور فرد غیر معین مراد ہے اور السوق کلام، عہد ذہنی کے لئے ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ یہاں نہ تو لام حقیقت اور لام جنس مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام استغراق اور لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ لام حقیقت تو اسلئے مراد نہیں ہو سکتا کہ لام حقیقت مراد لینے سے حقیقت سوق میں دخول لازم آئے گا حالانکہ

کسی شی کی حقیقت اور ماہیت میں دخول محال ہے اور لام استغراق مراد لینے کی صورت میں چونکہ سوق کے تمام افراد میں دخول لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے اسلئے لام استغراق بھی مراد نہ ہوگا اور حیث لاعبد فی الخارج مکبر عبد خارجی کو اصل ہی سے منفی کر دیا گیا ہے لہذا یہ بھی مراد نہ ہوگا اور جب یہ تینوں مراد نہیں ہیں تو لام محال وہ حقیقت مراد ہوگی جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یعنی لام عہد ذہنی مراد ہوگا۔ اسی کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”اَخَاتِ اَنْ يَّكُلَ الذُّبُّ“ کیونکہ الذب کا لام نہ تو نفس حقیقت میں حیث ہی کے لئے ہے کیونکہ غی کی حقیقت آکل نہیں ہوتی ہے بلکہ افراد آکل ہوتے ہیں اور نہ استغراق کے لئے ہے کیونکہ کسی ایک شخص کو ذب (بھڑیے) کے تمام افراد کھا جائیں یہ بات ناممکن ہے اور اس جگہ ذب کا کوئی فرد چونکہ متعین نہیں ہے اسلئے یہ لام عبد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الذب کا لام مذکورہ تینوں اقسام کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہو گیا۔

وَهَذَا اِنِّى السَّعْنَى كَالشُّكْرَةِ وَانْ كَانَ فِى اللَّفْظِ يَجْرِئُ عَلَيْهِ اَحْكَامُ الْمَعَارِبِ مِنْ ذُنُوبِهِ مُبْتَدَأً وَذَا حَالٍ وَوَضْعًا لِلْمُعْرِضَةِ وَمَوْصُوفَاتِهَا وَتَعَوُّذًا لِكَرَاهَاتِهَا كَالشُّكْرَةِ لِمَا بَيَّنَّاهُ مِنْ تَفَاوُتٍ مَا وَهُوَ اَنَّ الشُّكْرَةَ مَعْنَاهُ بَعْضٌ غَيْرِ مُعَيَّنٍ مِنْ جُمْلَةِ الْحَقِيقَةِ وَهَذَا مَعْنَاهُ نَفْسُ الْحَقِيقَةِ وَانَّمَا تُسْتَفَادُ الْبُعْثِيَّةُ مِنَ الْخَرِيسَةِ كَالدُّخُولِ وَالْاَكْلِ فَيَمَازُهَا لِمَجَرَّدِ وَذَوِ الْاَكْلِ يَنْظُرُ اِلَى الْخَرِيسَةِ سَوَاءً وَبِالنَّظَرِ اِلَى اَنْفُسِهِمَا مُتَّخِلِفَانِ وَلِكَوْنِهِ فِى الْمَعْنَى كَالشُّكْرَةِ وَفَدَّ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ الشُّكْرَةِ وَيُوصَفُ بِالْجُمْلَةِ كَقَوْلِهِ ع وَلَقَدْ اَمَرْتُ عَلَى الْكَلْبِ يَمُوتُ

ترجمہ اور یہ معنی میں نکرہ کی طرح اگر مہلفظ میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی اس کا مبتدأ الخ ہونا اور ذوالحال واقع ہونا اور معرفہ کی صفت واقع ہونا اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا اور اسی جیسا۔ اور مصنف نے کالشرکہ کہا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان تھوڑا سا تفاد ہے اور وہ یہ ہے کہ نکرہ کے معنی ہیں حقیقت کے بعض غیر معین افراد اور اسکے معنی ہیں نفس حقیقت کے۔ اور رہی بعضیت تو وہ قرینہ سے استفادہ ہے جیسے گذشتہ مثالوں میں دخول اور اکل پس مجرد عن اللام اور معرفہ باللام قرینہ کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ اور چونکہ یہ نکرہ کے معنی میں ہوتا ہے اسلئے اس کے ساتھ نکرہ مبہم معاملہ کیا جاتا ہے اور جملہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسے میں ایسے کینے آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے۔

تشریح مصنف رد نے فرمایا ہے کہ معرفہ بلام عہد ذہنی قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معنی نکرہ کے مانند

ہو جاتا ہے یعنی جس طرح نکرہ فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اسی طرح قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معرف بلام عہد ذہنی بھی فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اگرچہ لفظوں میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی لفظوں میں معرف بلام عہد ذہنی کو معرف ہی سمجھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ معرفہ میسا سلوک کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی ترکیب میں مبتدا واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الذئب فی دارک تیرے گھر میں بھڑیا ہے۔ اور ذوالحال واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے رائت الذئب فارجامن بیتک میں نے بھڑیا دیکھا درآغ لیکہ وہ تیرے گھر سے باہر ہے اور معرفہ کی صفت واقع ہوتا ہے جیسے زید الکریم عندک تیرے پاس وہ زید ہے جو کریم ہے اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جیسے الکریم الذی فعل کذا فی دار صدیقک وہ کریم جس نے ایسا کیا خبرے دوست کے گھر میں ہے اور اس کے علاوہ معرف بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی کا درجہ دیا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کائنات کے کہا ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ معرف بلام ذہنی نکرہ ہے یعنی معرف بلام عہد ذہنی کو نکرہ کے مثابہ قرار دیا ہے عین نکرہ قرار نہیں دیا ہے ورنہ اس کی یہ ہے کہ نکرہ اور معرف بلام عہد ذہنی کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ کہ نکرہ کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول فرد غیر معین ہے۔ اور معرف بلام عہد ذہنی کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول حقیقت معلوم فی الذہن ہے۔ اور ربی بعفیت یعنی معرف بلام عہد ذہنی سے بعض غیر معین کا مراد ہونا تو یہ قرینہ سے مستفاد ہے یعنی یہ بات قرینہ سے معلوم ہوتی ہے معرف بلام عہد ذہنی کا مدلول اور موضوع لہ نہیں ہے پس مجرد عن اللام یعنی نکرہ اور قرینہ کا اعتبار کرتے ہوئے معرف بلام عہد ذہنی دونوں برابر ہیں کیونکہ دونوں سے فرد غیر معین مراد ہوتا ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں کیونکہ معرف بلام عہد ذہنی کا موضوع لہ اور مدلول حقیقت معلوم فی الذہن ہے اور نکرہ کا موضوع لہ اور مدلول فرد غیر معین ہے۔ الحاصل دونوں کے درمیان چونکہ تھوڑا سا فرق ہے اسلئے مصنف نے کائنات کہا اور عین نکرہ قرار نہیں دیا۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام عہد ذہنی چونکہ معنی نکرہ کے مانند ہے اس لئے کبھی کبھار اس کے ساتھ نکرہ جیسا معاملہ بھی کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی کی جملہ کو صفت بنا دیا جاتا ہے درآغ لیکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہے جیسے شارح کے اس شعر میں

وَقَدْ أَمَرَ عَلَى اللَّيْمِ يَسْبِي ۖ كَفَصِيَّتْ شَرِّ قُلْتْ لَا يَغْنِي سَبِي

اس شعر میں یسبی جملہ ہے اور معرف بلام عہد ذہنی یعنی اللَّيْمِ کی صفت واقع ہے اور اللَّيْمِ معرف بلام عہد ذہنی اسلئے ہے کہ یہ معرف بلام حقیقت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حقیقت اور مابیت پر مرد و نہیں ہوتا ہے اور لام استغراق اس لئے نہیں ہو سکتا ہے کہ اللَّيْمِ کے تمام افراد پر مرد و ناممکن ہے اور شاعر چونکہ اپنے حلم اور بردباری کو ذکر کرنا چاہتا ہے اسلئے اللَّيْمِ کا کوئی معین فرد بھی مراد نہ ہوگا کیونکہ کسی ایک مخصوص فرد کے ساتھ حلم کا معاملہ کرنا قابل تعریف نہیں ہے بہر حال لام عہد فارجمی بھی مراد نہ ہوگا اور جب ان تینوں کی نفی ہوگئی تو لام کا عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہو گیا۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے میں ایسے کہنے کے پاس سے گذرنا رہتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے، میں وہاں سے یہ کہتا ہوں گذر جاتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرے کا ارادہ کیا ہے یعنی وہ مجھ کو گالیاں نہیں دیتا بلکہ کسی دوسرے کو دیتا ہے۔

وَقَدْ يُفِيدُ الْمَعْرِفَ بِاللَّامِ الْمَشَارِ بِهَا إِلَى الْحَقِيقَةِ الْاِسْتِغْرَاقِ مُحَوِّاتٍ
الْاَشَانِ لَفِي خُسْرِ اُسْتِغْرَاقِ بِاللَّامِ إِلَى الْحَقِيقَةِ لَكِنْ لَمْ يُقْصَدْ بِهَا الْمَاهِيَةُ
مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَلَا مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقُهَا فِي ضَمْنِ بَعْضِ الْاَشْرَادِ بَلْ فِي ضَمْنِ الْجَمِيعِ
بِدَلِيلِ صِعَةِ الْاَسْتِغْنَاءِ الَّتِي شَرَكْتَ دُخُولَ الْمُسْتَعْنَى مِنْهُ لَوْ سَكَتَ عَنْ
ذِكْرِهِ فَاللَّامُ الَّتِي لَتَعْرِيفِ الْعَهْدِ الذَّهْنِي أَوِ الْاِسْتِغْرَاقِ هِيَ لَامُ
الْحَقِيقَةِ حُمِلَتْ عَلَى مَا ذَكَرْنَا بِحُبِّ الْمَعَامَرِ وَالْفَرِيضَةِ وَلِهَذَا اِشْتَرَاكَ
الضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ وَقَدْ يَأْتِي وَقَدْ يُفِيدُ عَابِدًا إِلَى الْمَعْرِفِ بِاللَّامِ الْمَشَارِ
بِهَا إِلَى الْحَقِيقَةِ وَلَا بُدَّ فِي لَامِ الْحَقِيقَةِ مِنْ أَنْ يُقْصَدَ بِهَا الْاِشَارَةُ
إِلَى الْمَاهِيَةِ بِإِغْنَاءِ رَحْضُورِهَا فِي الذَّهْنِ لِتَمَيُّزٍ عَنْ اَسْمَاءِ الْاَكْبَانِ
الشُّكْرَاتِ مِثْلُ الرَّجْعِي وَرَجْعِي وَإِذَا أُعْتَبِرَ الْحُضُورُ فِي الذَّهْنِ تَوَجُّهُ
إِمْتِنَانِهِ عَنْ تَعْرِيفِ الْعَهْدِ أَنْ لَامَ الْعَهْدِ اِشَارَةٌ إِلَى حِصَّةٍ مُعَيَّنَةٍ مِنْ حَقِيقَةٍ
وَاحِدَةٍ كَانَتْ أَوَّلًا ثَلَاثِينَ أَوْ جَمَاعَةً وَلَامُ الْحَقِيقَةِ اِشَارَةٌ إِلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ مِنْ غَيْرِ
نَظَرٍ إِلَى الْاَشْرَادِ فَكَيْتَا مِثْلَ

ترجمہ

ہر کبھی معرفت باللام جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے
اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ لام سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس سے ماہیت میں حیثیت ہی کا
اِرادہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں متحقق ہے بلکہ (اس اعتبار سے کہ) وہ تمام
افراد کے ضمن میں متحقق ہے دلیل اس استغراق کا یہ ہے کہ جس کے لئے 'مستثنیٰ نہ میں مستثنیٰ' کے دخول کی شرط لگائی ہے اگر
اس کے ذکر سے سکوت کرے پس وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کے لئے ہے یا استغراق کے لئے جو لام حقیقت ہے محمول کیس
جائے گا اس پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے مقام اور قرینہ کے اعتبار سے۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اس کے قول و قد یأتی
اَوْفَدَ یَفِیدُ کی منبر اس معرفت باللام کی طرف راہ جمع ہے جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام حقیقت میں
فردی ہے کہ اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے۔ تاکہ لام حقیقت اسم جنس
نحوہ سے متاثر ہو جائے جیسے الرَّجْعِی اور رَجْعِی اور جب حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا تو لام حقیقت کے تعریف عہد
سے متاثر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لام عہد سے حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے ایک ہو یا دو یا جماعت اور
لام حقیقت سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد کی طرف نظر کے بغیر۔

تشریح

ما تَنْ عَلِیہِ الرَّحْمَہُ فَرَاتِے ہیں کہ وہ معرفت باللام جس سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کبھی استغراق کا
فائدہ دیتا ہے یعنی لام حقیقت کبھی تو حقیقت میں حیثیت ہی کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ

دیتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متفق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں متفق ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اسی تیسری قسم کو بیان کرنا مقصود ہے اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول ان الانسان لغی خسر ہے یعنی الانسان میں جو لام ہے اس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس حقیقت سے نفس حقیقت اور ماہیت من حیث ہی ہی مراد نہیں ہے جیسا کہ مذکورہ تین قسموں میں سے قسم اول میں مراد ہے اور وہ حقیقت مراد ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متفق ہوتی ہے جیسا کہ قسم ثانی میں مراد ہے بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متفق ہوتی ہے اور الانسان میں لام استغراق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ استثناء متصل کے صیغ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اگر مستثنیٰ کا ذکر نہ کیا جائے تو مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا واجب ہو پس یہاں بھی الا الذین آمنوا کا استثناء صیغ ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ یعنی الا الذین آمنوا کا ذکر نہ کیا جاتا تو مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو جاتا اور مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول، اس بات کی فرع ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ منہ میں عموم نہ ہوتا تو اس میں مستثنیٰ داخل نہ ہوتا۔ الحاصل مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم ہے اور عموم استغراق پر دلالت کرتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ الانسان میں لام استغراق کے لئے ہے۔ آپ اس دلیل کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ الانسان کا لام استغراق کے لئے ہے اور یہاں انسان کے تمام افراد مراد ہیں کیونکہ اگر اس لام کو حقیقت اور منہ کے لئے مانا جائے تو الا الذین آمنوا کے ذریعہ افراد کا استثناء درست نہ ہوگا اسلئے کہ اس صورت میں لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے اور جب لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے تو افراد کا استثناء کیسے درست ہوگا اور اگر لام کو عہد ذہنی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض غیر معین افراد مراد لئے جائیں تو اس صورت میں چونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول یقینی نہیں ہے اسلئے اس صورت میں بھی استثناء صحیح نہ ہوگا اور جب ان دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے تو یہ دونوں صورتیں باطل ہونگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے استثناء کیلئے جو اس کے صیغ ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر الانسان کے لام کو عہد خارجی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض معین افراد مراد لئے جائیں تو اسکی دو صورتیں ہوں گی ایک تو یہ کہ الذین آمنوا ان بعض معین افراد میں داخل نہ ہوں۔ دوم یہ کہ داخل ہوں پہلی صورت میں چونکہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسلئے استثناء صحیح نہ ہوگا کیونکہ استثناء متصل کے صیغ ہونے کے لئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا ضروری ہے۔ اور دوسری صورت میں ترمیم بلا مرجع لازم آئیگی اس طرز پر کہ جن بعض کو مراد لیا گیا ہے ان کو مراد لینے پر کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ الحاصل الانسان کا لام عہد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الانسان کا لام، جنس، عہد ذہنی اور عہد خارجی تینوں کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو لامحالا استغراق کے لئے ہوگا اور اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہوں گے۔

فالام اتی شریف الخ سے شارح نے اس بات پر تفریع پیش کی ہے کہ مصنف کے قول وقد یقید میں ضمیر معترف لام حقیقت کی طرف راجع ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اصل تو لام حقیقت ہی ہے مگر اس کے مدخول سے کبھی تو نفس حقیقت اور ماہیت کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متفق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متفق ہوتی ہے یعنی تینوں صورتوں میں حقیقت ہی

مقصود ہے بعض افراد یا تمام افراد مقصود نہیں ہیں اور بالام عہد فارچی تو وہ لام کی مستقل قسم ہے۔ حاصل یہ کہ لام کی صرف دو قسمیں ہیں لام حقیقت اور لام عہد فارچی۔ البتہ لام حقیقت تین صورتوں میں پایا جاتا ہے ایک تو اس صورت میں جب اس کے مدخول سے نفس حقیقت مقصود ہو۔ دوم اس صورت میں جب اس کے مدخول سے بعض افراد غیر معین کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ سوم اس صورت میں جب تمام افراد کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کے لئے ہے یا استغراق کے لئے ہے وہ دراصل لام حقیقت ہی ہے جس کو قرینہ اور مقام کے اعتبار سے عہد ذہنی یا استغراق پر محمول کیا جاتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ ہم نے یاقی اور یقید کی ضمیر کو معرف بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے یعنی اس معرف باللام کی طرف راجع کیا ہے جس کے ذریعے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ معرف بلام حقیقت کبھی عہد ذہنی کے لئے آتا ہے اور کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ شارح کی پوری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراقی لام کی مستقل قسمیں نہیں ہیں بلکہ لام کی مستقل قسم تو لام حقیقت ہی ہے البتہ یہ لام حقیقت قرینہ اور مقام کے لحاظ سے ان دونوں کا بھی فائدہ دیتا ہے۔

ولابدی لام الحقیقۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض سے پہلے یہ بات ذہن نشین فرمائیں کہ اسم جنس نکرہ اگر مصدر ہے تو بلا اختلاف اس کا مدلول اور معنی موضوع لفظی طور پر حقیقت ہوگی جیسے ذکرئی، بشرئی، رجعی جیسا کہ اسم جنس معرف بلا اختلاف قطعی طور سے حقیقت پر دلالت کرتا ہے اور اگر اسم جنس نکرہ غیر مصدر ہے جیسے اسد، رجل وغیرہ تو اس میں اختلاف ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ فرد غیر معین کے لئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ ماہیت کے لئے موضوع ہے اس تمہید کے بعد اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لام حقیقت جو اسم جنس پر داخل ہے اس سے یا تو ماہیت من حیث ہی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا یا یعنی ایسی ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا جس میں تعین فی الذہن اور حضور فی الذہن کا اعتبار نہ ہو اور یا اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا اس اعتبار سے کہ وہ ماہیت ذہن میں متعین اور حاضر ہے۔ پس اگر آپ اول کے قائل ہیں تو اسم جنس معرف جیسے الذکرئی، الرجعی اور اسم جنس منکر جیسے ذکرئی، رجعی کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ماہیت کے لئے موضوع ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان عدم فرق کا قول باطل ہے اس لئے کہ معرف اور منکر کے درمیان فرق ایک بدیہی چیز ہے۔ اور اگر آپ ثانی کے قائل ہیں تو معرف بلام حقیقت اور لام عہد فارچی علمی کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ حاضر معین فی الذہن کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے لام عہد فارچی علمی پہلے گزر چکا ہے کہ اگر لام سے پہلے معبود اور مشار الیہ نہ مراحتاً مذکور ہو اور نہ کنایہ بلکہ مخاطب کو اس کا علم ہو تو یہ لام عہد فارچی علمی کہلاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں یعنی لام حقیقت جو اسم جنس پر داخل ہے اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کرنا مقصود ہے اور بالام معرف بلام حقیقت اور معرف بلام عہد فارچی علمی کے درمیان عدم فرق کا لازم آتا تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ لام حقیقت کا مشار الیہ حقیقت حاضرہ معینہ فی الذہن ہوتی ہے اور لام عہد فارچی علمی کا مشار الیہ حقیقت معینہ

فی الذہن کے افراد میں سے ایک فرد معین ہوتا ہے اور حقیقت اور حقیقت کے فرد کے درمیان فرق ظاہر ہے۔ اور
 شق ثانی اختیار کرنے کی صورت میں معرف بلام حقیقت اور اسم جنس منکر مصدر کے درمیان بھی فرق ہو جائیگا اس طور پر
 کہ معرف بلام حقیقت میں لام سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کے حاضر فی الذہن اور معین فی الذہن ہونے کے
 اعتبار سے اور اسم جنس منکر مصدر سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن اور تعین فی
 الذہن کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اسی جواب کو شارح نے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ لام حقیقت میں یہ بات ضروری ہے
 کہ اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کا قصد کیا جاتا ہے تاکہ بر اسم جنس منکر
 متاز ہو جائے اسلئے کہ اسم جنس منکر میں ماہیت کی طرف اشارہ کا قصد تو کیا جاتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن
 کا اعتبار نہیں ہوتا۔ شارح نے معرف بلام حقیقت کی مثال میں الرجعی اور اسم جنس منکر کی مثال میں رجعی ذکر کیا
 ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جب معرف بلام حقیقت میں حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا ہے تو معرف بلام حقیقت اور
 معرف بلام عبد خارجی علمی کے درمیان امتیاز اس طور پر ہوگا کہ لام عبد خارجی سے حقیقت کے حصہ معین
 اور فرد معین کی طرف اشارہ ہوگا وہ فرد ایک ہو یا دو یا جماعت۔ اور لام حقیقت سے افراد کا اعتبار کے بغیر نفس
 حقیقت کی طرف اشارہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بحث بہت اہم ہے اسلئے درامت کے ساتھ غور کرو۔

وَهُوَ أَيْ الْأَسْتَفْرَاقُ ضَرْبَانِ حَقِيقِيٌّ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ كُلُّ شَيْءٍ مِمَّا يَتَنَوَّلُهُ اللَّفْظُ
 بِمَحْسَبِ اللَّفْظِ نَحْوُ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَيْ عَالِمِ كُلِّ غَيْبٍ وَشَهَادَةٍ. وَعُرْوِيٌّ وَهُوَ
 أَنْ يُرَادَ كُلُّ شَيْءٍ مِمَّا يَتَنَوَّلُهُ اللَّفْظُ بِمَحْسَبِ مُتَفَاهِدِ الْعُرْوِ نَحْوُ جَمْعِ الْأُمَيَّرِ
 الصَّاعَةِ أَيْ صَاعَةً بَكِيدَةً أَوْ أَكْثَرَ أَوْ مَمْلُوكَةٍ لَا تَتَنَوَّلُ الْمَفْهُومَ عُرْوًا
 لَا صَاعَةً الدُّنْيَا.

ترجمہ

اور وہ یعنی استفراق کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ لغت
 کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشہادۃ یعنی ہر غیب و حاضر کا عالم ہے۔ اور عروئی
 اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ فہم عرف کے اعتبار سے شامل ہوتا ہے جیسے امیر نے تمام
 سناروں کو جمع کیا یعنی اپنے شہر یا اپنے اطراف ملک کے سناروں کو کیونکہ عرف میں یہ ہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ
 دنیا کے سنار۔

تشریح

منصف نے فرمایا ہے کہ مطلقاً استفراق کی دو قسمیں ہیں۔ یعنی استفراق مسند الیر میں ہو یا غیر مسند
 الیر میں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عروئی۔ استفراق حقیقی تو یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد
 کا ارادہ کیا جائے جنکو لفظ لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشہادۃ میں غیب اور حاضر

سے وہ تمام افراد مراد ہیں جنکو لفظ غیب اور شہادت لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہیں چنانچہ باری تعالیٰ ہر غیب و حاضر کے عالم میں۔ اور استغراق عربی یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جن کو لفظ عرف کے اعتبار سے شامل ہے مثلاً کسی نے کہا۔ جمع الایمیر الصاغۃ۔ امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا ہے۔ یہاں الصاغۃ سے دنیا کے تمام سنار مراد نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا اپنے ملک کے تمام سناروں کو جمع کیا ہے کیونکہ اس طرح کے کلام سے عرفاً یہ ہی سمجھا جاتا ہے۔

قِيلَ الْمِثَالُ مَبْنِيٌّ عَلَى مَذْهَبِ الْمَازِنِ وَالْأَفْئَالُ لَمْ تُفِي إِسْمِ الْفَاعِلِ عِنْدَ غَيْرِهِ
مَوْصُولٌ وَفِيهِ تَنْظِيرٌ لِأَنَّ الْخِلَافَ إِتْمَاهُ فِي إِسْمِ الْفَاعِلِ بِمَعْنَى الْحُدُوثِ
دُونَ غَيْرِهِ نَحْوُ الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ وَالْعَالِمِ وَالْجَاهِلِ لَأَنَّكُمْ قَالُوا هَذِهِ
الصِّلَةُ فَعُلَ فِي مَوْصُولِهِ الْأَسْمُ مَثَلًا بَدَأَ فِيهِ مِنْ مَعْنَى الْحُدُوثِ وَكُلُّهُمْ
كَالْمُرَادِ تَقْسِيمُهُ مُطْلَقٌ إِلَّا سِتْغَرَاقَ سَوَاءٍ كَانَ بِحَرْفِ التَّعْرِيفِ أَوْ غَيْرِهِ وَ
الْمَوْصُولُ أَيْضًا مِمَّا يَأْتِي لِلْإِسْتِغْرَاقِ نَحْوُ أَكْرَمَ الَّذِينَ يَأْتُونَكَ إِلَّا زَيْدًا
وَرَضِيْبُ الْفَاعِلِ يَبْنِي الْأَعْمَلُ

ترجمہ کہا گیا ہے کہ یہ مثال مازنی کے مذہب پر مبنی ہے ورنہ ان کے علاوہ کے نزدیک اسم فاعل کا لام موصول ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اختلاف اس اسم فاعل میں ہے جو حدوث کے معنی میں ہے اسکے علاوہ میں نہیں جیسے المؤمن۔ الکافر العالم، الجاہل۔ کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ یہ ملہ فعل ہے اسم کی صورت میں پس اس میں حدوث کے معنی ضروری ہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو مراد مطلق استغراق کی تقسیم ہے خواہ حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ اور موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یا تو تک الا زیداً اور اضرب العالمین الا عمراً شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ الصاغۃ مازنی کے مذہب پر تو استغراق کی مثال ہوگی لیکن جمہور کے مذہب پر نہیں ہوگی کیونکہ جو لام اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اس لام کے بارے میں مازنی کا مذہب یہ ہے کہ وہ لام تعریف کے لئے ہوتا ہے وہ اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتے ہوں یا ثبوت اور دوام پر دلالت کرتے ہوں۔ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہونے والا لام الذی کے معنی میں موصول کے لئے ہوتا ہے تعریف کے لئے نہیں ہوتا۔ پس الصاغۃ جو صائغ اسم فاعل کی جمع ہے جمہور کے مذہب کے مطابق چونکہ اس کا لام موصول کے لئے ہے نہ کہ تعریف کے لئے اسلئے الصاغۃ استغراق کی مثال نہ ہوگی کیونکہ استغراق لام تعریف کی قسم ہے نہ کہ لام موصول کی۔ اور مازنی کے مذہب پر الصاغۃ کا لام چونکہ تعریف کا ہے اسلئے الصاغۃ استغراق کی مثال ہو جائے گی۔ شارح نے کہا ہے کہ اس تفسیل پر اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ مازنی اور جمہور کے

درمیان مطلقاً اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ اس اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتا ہو۔ یعنی اگر اسم فاعل اور اسم مفعول ایسا ہے جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس پر داخل ہونے والا لام مازنی کے نزدیک تعریف کے لئے ہوگا اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوگا لیکن اگر اسم فاعل اور اسم مفعول دوام و ثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہو جیسے موسن، کافر، عالم، جابل، صالح تو اس پر داخل ہونے والا لام بالاتفاق تعریف کے لئے ہوگا موصول کے لئے نہ ہوگا۔ لائنم سے شارح نے جمہور کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو تو اس پر داخل ہونا والا لام موصول کے لئے ہوگا تعریف کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو لام معنی الذی کا صلہ واقع ہے صورتاً تو اسم ہے لیکن حقیقتہً فعل کے معنی میں ہے چنانچہ اسم فاعل فعل معروف کے معنی میں ہے اور اسم مفعول فعل مجهول کے معنی میں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ لام تعریف فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لہذا وہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو اس پر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے نہ ہوگا بلکہ موصول کے لئے ہوگا۔ الحاصل فعل کے اندر چونکہ حدوث معتبر ہے اسلئے جو اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں ہونے کی وجہ سے صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری اسلئے ہوگا کہ صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول جملہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ وہ فعل کے معنی میں ہو کیونکہ فعل جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں اس وقت ہوگا جبکہ اس میں حدوث کے معنی پائے جاتے ہوں الحاصل جو اسم فاعل اور اسم مفعول صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ پس الصاغۃ جو صالح کی جمع ہے وہ چونکہ ایسا اسم فاعل ہے جو دوام و ثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس پر داخل ہونے والا لام جمہور کے نزدیک بھی تعریف کے لئے ہے اور استفراق لام تعریف کی قسم ہے لہذا الصاغۃ جس طرح مازنی کے مذہب پر استفراق کی مثال ہے اسی طرح جمہور کے نزدیک بھی استفراق کی مثال ہے۔

دولتم سے شارح کہتے ہیں اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ مازانی اور جمہور کا اختلاف مطلقاً اسم فاعل اور اسم مفعول میں ہے خواہ وہ حدوث کے معنی پر دلالت کریں خواہ ثبوت کے معنی پر۔ یعنی مازنی کے نزدیک ان پر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے ہوتا ہے اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں مصنف نے مطلقاً استفراق کی تقسیم کی ہے استفراق خواہ لام حرف تعریف کی وجہ سے ہو خواہ اسکے علاوہ کی وجہ سے اور لام تعریف کی طرح موصول بھی استفراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یا تو تک الازید ان تمام لوگوں کا اکرام کر جو تیرے پاس آئیں سوائے زید کے۔ اس مثال میں الازید کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخاطب کے پاس آنے والے تمام لوگ مراد ہیں کیونکہ استثناء اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ مستثنیٰ منہ عام ہو جیسا کہ اضرب القائمین الاعزوا (تمام کھڑے ہوئے لوگوں کو مار سوائے عمرو کے) میں لام تعریف استفراق کے لئے ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل الاعزوا کا استثناء ہے۔ بہر حال جب مطلق استفراق کی تقسیم ہے اور موصول بھی استفراق کے لئے آتا ہے تو الصاغۃ کے لام کو اگر موصول کے لئے بھی مان لیا جائے، تب بھی یہ مثال جمہور کے مذہب کے مطابق صحیح ہو جائے گی جیسا کہ مازنی کے مذہب کے مطابق صحیح ہے۔

وَاسْتَعْرَاقُ الْمُفْرَدِ سَوَاءٌ كَانَ بِحَرْفِ التَّعْرِيفِ أَوْ غَيْرِهِ أَشْمَلُ مِنَ اسْتِعْرَاقِ
الْمُثَنَّى وَالْمَجْمُوعِ بِمَعْنَى أَنَّ يَتَنَاوَلُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ وَالْمُثَنَّى يَتَنَاوَلُ
كُلَّ أَثْنَيْنِ وَالْمَجْمُوعُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ جَمَاعَةٍ بِدَلِيلِ صِدْقَةِ لَا رَجَالَ فِي الدَّارِ إِذَا كَانَ
فِيهَا رَجُلٌ أَوْ رَجُلَانِ دُونَ لَا رَجُلَ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ فِيهَا رَجُلٌ أَوْ رَجُلَانِ
وَهَذَا فِي الشُّكْرِ الْمُنْفِيَةِ مُسَلَّمٌ وَأَمَّا فِي الْمُعْزَبِ بِاللَّامِ فَلَا بَلَّ الْجَمْعُ الْمَعْرُوفُ
يَلَامُ الْأَسْتَعْرَاقِ يَتَنَاوَلُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْكَلَامُ
أَيْمَةُ الْأُصُولِ وَالنَّحْوِ وَذَلِكَ عَلَيْهِ الْأَسْتَقْرَاءُ وَأَشَارَ إِلَيْهِ أَيْمَةُ التَّفْسِيرِ
وَقَدْ أَشْبَعْنَا الْكَلَامَ فِي هَذَا الْمَقَامِ فِي الشَّرْحِ فَلْيُطْلَعْ ثَمَّةً

ترجمہ

اور استغراق مفرد خواہ حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہو مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے مقابلہ میں زیادہ شامل ہے بایں معنی کہ وہ افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اور مثنیٰ ہر دو کو شامل ہوتا ہے اور جمع ہر جماعت کو شامل ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو اس وقت لا رجال فی الدار تو صحیح ہے لیکن لا رجل صحیح نہیں ہے کیونکہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے اور یہ نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے۔ اور ہر حال معرف باللام میں تو تسلیم نہیں ہے بلکہ جمع معرف بلام استغراق افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اس بناء پر کہ اسکو ائمہ اصول اور نحو نے ذکر کیا ہے اور استقراء اس پر دل ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے اور ہم نے اس مقام میں شرح میں بھر پور کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہیے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ اسم جنس مفرد جس پر (ادات استغراق داخل ہو اذات استغراق حرف تعریف ہو یا اس کے علاوہ ہو مثلاً نکرہ پر حرف نفی داخل ہو) تو اس اسم جنس مفرد کا استغراق زیادہ عام اور افراد کو زیادہ مشتمل ہوگا بہ نسبت اس مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے جس پر اذات استغراق داخل ہو۔ کیونکہ وہ مفرد جس پر اذات استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے کوئی فرد خارج نہیں ہوتا اور وہ مثنیٰ جس پر اذات استغراق داخل ہو تو اسے ہر دو کو شامل ہوگا اور کسی لفظ کا دو کو شامل ہونا ایک کے خروج کے منافی نہیں ہے یعنی استغراق مثنیٰ دو کو تو شامل ہوگا مگر ایک کو شامل نہ ہوگا اسی طرح وہ جمع جس پر اذات استغراق داخل ہے وہ جماعت (دو سے زائد) کو تو شامل ہوگا مگر ایک اور دو کو شامل نہ ہوگا۔ پس استغراق مفرد چونکہ ہر ہر فرد کو شامل ہے کوئی فرد اس سے خارج نہیں ہے اور استغراق مثنیٰ سے ایک خارج ہے اور استغراق جمع سے ایک اور دو خارج ہے اسلئے استغراق مثنیٰ اور استغراق جمع کے مقابلہ میں استغراق مفرد میں عموم اور شمول زیادہ ہوگا مثلاً لا رجال فی الدار اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو اور اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان

میں دومرد ہوں۔ اور لارجلین فی الدار اس وقت صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو لیکن مکان میں ایک مرد بادومرد ہونے کی صورت میں لارجل فی الدار کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ یہ اس وقت صحیح ہوگا جب مکان میں نہ ایک مرد ہو اور نہ ایک سے زائد مرد ہوں۔

وہذا فی التکرار المنفیۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ استغراق مفرد کا استغراق مثنیٰ اور استغراق جمع کے مقابل میں اشل ہونا نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے یعنی اگر نکرہ پر حرف نفی داخل کر کے استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو واقعی استغراق مفرد، مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے مقابل میں اشل اور اعم ہوگا لیکن اگر حرف تعریف کے ذریعہ استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ جمع معروف بلام استغراق جیسے المسلمین اور المسلمات وغیرہ افراد میں سے ہر فرد کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ الماصول اور ائمہ نحو نے ذکر کیا ہے اور اس پر استقراء دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے چنانچہ آیت ان المسلمین و المسلمات میں مسلمان مردوں اور عورتوں کا ہر ہر فرد مراد ہے۔ اسی طرح والشریک الممسین میں مسکین کا اور علم آدم الاسماء میں اسماء کا ہر ہر فرد مراد ہے اور جب ایسا ہے تو شمول میں جمع معروف بلام کا استغراق، مفرد کے استغراق کے مساوی ہوا اور جب دونوں کا استغراق برابر ہے تو مصنف کا یہ دعویٰ کرنا کہ مفرد کا استغراق، جمع کے استغراق کے مقابل میں اشل ہے صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمع پر جب لام تعریف داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کر کے اسکو مفرد کے حکم میں کر دیتا ہے اور مصنف کے کلام میں مفرد سے مراد وہ ہے جو معنی مفرد ہو خواہ لفظوں میں مفرد ہو یا جمع ہو پس جمع معروف بلام لفظوں میں اگر جمع ہے لیکن معنی مفرد ہے اور جب جمع معروف بلام معنی مفرد ہے تو اسکو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ مصنف نے اس جمع کے مقابلے میں استغراق مفرد کو اشل قرار دیا ہے جو جمع اپنے معنی اصلی پر باقی ہو اور جمعیت کے معنی باطل نہ ہوئے ہوں۔ بقول علامہ دسوقی اصل بات یہ ہے کہ اگر جمع پر لام تعریف داخل کیا گیا تو جمعیت کے معنی باطل ہوں گے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے علماء معانی کا خیال یہ ہے کہ یہ جمع اپنے اصلی معنی پر باقی رہتی ہے اور اس کی جمعیت کے معنی باطل نہیں ہوتے اور علماء اصول و نحو تفسیر کا خیال یہ ہے کہ لام تعریف کے داخل کرنے سے جمع کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے۔ پس مصنف روئے جو کچھ کہا ہے وہ علماء معانی کے مذہب کی بنیاد پر کہا ہے اور آپ کے اعتراض کی بنیاد علماء اصول و نحو تفسیر کے مذہب پر ہے لہذا مصنف پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس سلسلہ میں مطول میں تفصیل کلام کیا ہے جس کو دہاں دیکھا جاسکتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ هُمًّا مَطْنَةً إِعْتَرَا ضٌ وَهُوَ أَنَّ أَفْرَادَ الْأَسْمِ يَدُلُّ عَلَى وَحْدَةٍ مَعْنَا
رَالَا سَتَعْرَاقُ يَدُلُّ عَلَى تَعَدُّدٍ وَهُمَا مَتَنَانِ أَحَابَ عَنْهُ لِقَوْلِهِ وَلَا تَكُنَا فِي
بَيْنِ الْأَسْتَعْرَاقِ وَأَفْرَادِ الْأَسْمِ لِأَنَّ الْحَرْفَ الَّ عَلَى الْأَسْتَعْرَاقِ كَمَنْ
الْشَفَى وَالْتَعْرِيفِ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْإِسْمِ الْمَفْرُودِ حَالًا كَوْنِهِمْ مَجْرَدًا

الذَّلَالَةُ عَلَى مَعْنَى التَّوْحِيدِ كَمَا أَنَّ حَرْفَ دُ عَنِ الذَّلَالَةِ عَلَى التَّعَدُّ وَامْتِنَانُ
وَصَفْدِ بَعَثَ الْجَمْعِ لِلْمَحَافِظَةِ عَلَى الشَّكْلِ اللَّفْظِيِّ وَلَا يَكُنْ أَيْ الْمَفْرُودُ الذَّاخِلُ
عَلَيْهِ حَرْفُ الِاسْتِغْرَاقِ يَعْضُ كُلَّ فَرْدٍ لَا مَجْمُوعٍ الْأَفْرَادِ وَلِهَذَا امْتَنَعَتْ وَصْفُهُ
بِتَعَثِ الْجَمْعِ عِنْدَ الْجَهْلُودِ وَإِنْ حَكَاهُ الْأَخْفَشُ فِي تَحْرِ الدِّينَارِ الصَّفْرُ
وَالدِّرْهُمُ الْبَيْضُ

ترجمہ

اور چونکہ یہ مقام کل اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کا مفرد ہونا مدت معنی پر دلالت کرتا ہے اور
استغراق تعدد معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ دونوں متنافی ہیں۔ ماننے نے اس کا جواب اپنے قول دلاتانی سے
سے دیا ہے استغراق اور افراد اسم کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اسلئے کہ استغراق پر دلالت کرنیوالا حرف ایسا ہے
جیسا کہ حرف نفی اور حرف تعریف اسم مفرد پر اس حال میں داخل ہوتا ہے کہ وہ وحدت کے معنی پر دلالت سے خالی ہوتا ہے۔
جیسا کہ وہ تعدد پر دلالت سے خالی ہوتا ہے اور نعت جمع کے ساتھ اس کا متصف نہ ہونا مشابہت لفظی کی حفاظت کی وجہ
سے ہے اور اسلئے کہ وہ یعنی مفرد جبر حرف استغراق داخل ہے کل فرد کے معنی میں ہے نہ کہ مجموعہ افراد کے معنی میں اسی وجہ سے
نعت جمع کیساتھ اس کا موصوف ہونا متنع ہے جہور کے نزدیک اگرچہ اخفش نے الدینار الصفر اور الدرہم البیض جیسی
مثالوں میں اسکی حکایت کی ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ یہ مقام کل اعتراض ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اسم جنس مفرد پر ادات استغراق کو داخل
کرنا جائز نہ ہونا چاہیے کیونکہ اسم جنس مفرد، مفرد ہونے کی وجہ سے معنی واحد پر دلالت کرتا ہے اور ادات
استغراق جو اس پر داخل ہے وہ معنی کے متعدد ہونے پر دلالت کرتا ہے اور وحدت اور تعدد کے درمیان چونکہ منافات
ہے اسلئے یہ بات ممتنع ہے کہ شئی واحد، حالت واحدہ میں واحد بھی ہو اور متعدد بھی ہو پس اسم جنس مفرد پر ادات استغراق
داخل کرنے کی وجہ سے چونکہ یہ امتناع لازم آتا ہے اسلئے اسم جنس مفرد پر ادات استغراق کا داخل کرنا باطل ہوگا۔ مصنف
نے اس اعتراض کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ وحدت اور تعدد کے درمیان منافات تو تسلیم ہے لیکن ادات
استغراق جو تعدد کا فائدہ دیتا ہے اسم جنس مفرد پر اس وقت داخل ہوگا جبکہ اسکو وحدت کے معنی سے خالی کر لیا گیا ہو یعنی
اسم جنس مفرد کو پہلے وحدت کے معنی سے خالی کیا جائیگا پھر اس پر ادات استغراق داخل ہوگا جیسا کہ مفرد پر علامت تنخیر اور
علامت جمع اسوقت داخل ہوتی ہے جبکہ مفرد کو وحدت کے معنی سے خالی کر لیا گیا ہو یعنی مفرد میں جب وحدت کے معنی تھے
تب اس پر ادات استغراق داخل نہیں تھا اور جب ادات استغراق داخل کیا گیا تب اس میں وحدت کے معنی نہیں رہے تھے
اور جب ایسا ہے تو اسم جنس مفرد پر ادات استغراق داخل کرنے سے اجتماع متنافیوں لازم نہیں آئیگا۔ اور جب اجتماع متنافیوں
لازم نہیں آیا تو اسم جنس مفرد پر ادات استغراق کا داخل کرنا جائز ہوگا۔
وامتناع وصف لئے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ ادات استغراق داخل ہونے سے مفرد چونکہ وحدت کے

معنی سے خالی ہو جاتا ہے اسلئے وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے صرف تعدد پر دلالت کریگا اور جو کلمہ متعدّد پر دلالت کرتا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جمع کو اس کی صفت بنانا جائز ہو مثلاً جاء فی الرجل العالمون کہنا جائز ہو حالانکہ نحو یوں نے اسکو متعّخر قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سخا نے محض مٹا کلمت لفظی کی حفاظت کے خاطر اس سے منع کیا ہے یعنی اسم جنس مفرد، ادات استغراق داخل ہونے کے باوجود چونکہ لفظوں میں مفرد ہے اسلئے اگر جمع کو اس کی صفت بنا دیا گیا تو موصوف اور صفت لفظوں میں ہم شکل نہیں رہیں گے پس موصوف اور صفت کو لفظوں میں ہم شکل رکھنے کے لئے نحو یوں نے جمع کو اس کی صفت بنانے سے منع کر دیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے وہ کل فرد فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ کل فرد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ علی سبیل البدلیت ایک ایک فرد پر اس طرح دلالت کرے گا کہ جب ایک فرد پر دلالت کریگا تو دوسرا فرد اس کے ساتھ معتبر نہ ہوگا یعنی لفظ بنام افراد پر صادق آتا ہے ان سب پر دلالت کریگا کوئی فرد خارج نہیں ہوگا لیکن بعد و ہجرے ایک ایک پر دلالت کریگا اجتماعی طور سے سب پر دلالت نہ کریگا اور مجموعہ افراد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ایک ساتھ سب پر دلالت کرے بہر حال وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے کل فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ کل فرد و صدمت کے معنی نہیں ہے ہاں مجموعہ افراد و صدمت کے معنی ہیں۔ پس وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں ہے اور کل فرد و صدمت کے معنی نہیں ہے اسلئے اسم جنس مفرد پر ادات استغراق داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا اور اجتماع متناہیین کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح نے کہا ہے کہ وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں ہے اسلئے جمہور سخات کے نزدیک جمع کو اس کی صفت بنانا متعّخر ہے اگرچہ اخفش نحوی نے الدینار الصفر اور الدریم البیض میں الدینار اور الدریم مفرد مستغرق کی صفت میں الصفر اور البیض جمع کا لانا نقل کیا ہے یعنی اخفش نے بعض عرب سے ان کا یہ قول آہلک الناس الدینار الصفر اور الدریم البیض نقل کیا ہے۔ اور اس قول میں مفرد مستغرق کی صفت جمع کو بنایا گیا ہے۔

وَبِالإِضَافَةِ أَنَّى تَعْرِيفُ الْمُسْتَدِ الْكَيْدِ بِإِضَافَتِهِ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْمَعَارِفِ لِأَنَّهَا
أَنَّى الإِضَافَةُ أَخْصَرُ طَرِيقٍ إِلَى إِحْصَارِهِ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ فَمَوْعِ هَوَايَ أَيْ
مَهْوَوِي وَهَذَا أَخْصَرُ مِنَ الَّذِي أَهْوَاهُ وَهُوَ ذَلِكَ وَالْإِخْتِصَارُ مَطْلُوبُ الْبَهِينِ
الْمَقَامِ وَنَسْرُطِ السَّامَةِ بِكُوبِهِ فِي السِّجْنِ وَالْجَيْبِ عَلَى الرَّجِيلِ مَعَ التَّرَكُّبِ
الْيَمَانِينَ مُصْعِدًا أَيْ مُبْعِدًا ذَاهِبًا فِي الْأَرْضِ وَنَمَامُهُ عَجْ جَنِينٍ وَجُمَايَ بِنَكَّةٍ
مَوْثِقٌ ۖ - الْجَنِينُ الْمَجْنُونُ الْمُسْتَبْعُ وَالْجُمَانُ الشَّخْصُ وَالْمَوْثِقُ الْمَقِيدُ وَ
لَفْظُ الْبَيْتِ خَبَرٌ وَمَعْنَاهُ تَأْتِي سَمْعٌ وَتَحْسُرٌ

ترجمہ

اور اضافت کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو معرف لانا معروفوں میں سے کسی کی طرف اضافت کر کے اسلئے کہ اضافت مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا مختصر طریقہ ہے جیسے میرا محبوب اور یہ الذی ابواہ وغیرہ سے مختصر طریقہ ہے اور اختصار مطلوب ہے مقام کی تسکین اور شدت رنج کی وجہ سے کیونکہ شاعر قید خانہ میں ہے اور اس کا محبوب غلام سفر ہے یعنی سواروں کے ساتھ دور دراز جا رہا ہے اور تمام شعریہ ہے میرا جسم مکہ میں مقید ہے جینب یعنی محبوب تابع اور جنتان، شخص اور موقوف، مقید اور لفظ بیت خبر ہے اور اس کے معنی ہیں تأسف اور محسوس۔

تشریح

مصنف یہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرف لاتے ہیں یعنی کسی معرف کی طرف اضافت کر کے مسند الیہ کو معرف بنا دیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو مختصر طریقہ پر حاضر کرنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ اضافت کے ذریعہ جملہ مختصر طریقہ پر پورا ہو جاتا ہے جیسے ہوا ی مع الکریم الیہمین مصعدہ اور دوسرا مصرعہ ہے جینب وجنتانی بمکۃ موقوف۔ یعنی میرا محبوب یعنی سواروں کے ساتھ دور دراز کے سفر پر جا رہا ہے اور وہ محبوب ہے یعنی لوگ اس کے پیچھے پیچھے جا رہے ہیں۔ اور میرا جسم مکہ میں مقید ہے۔ اس شعر میں ہوا ی مسند الیہ اضافت کے ساتھ معرف ہے اگر یہاں مسند الیہ اضافت کے بجائے موصول کے ساتھ معرف ہوتا اور یوں کہا جاتا الذی ابواہ یا من ابواہ یا الذی یسیر الیہا تو اس میں اتنا اختصار نہ ہوتا جتنا کہ اضافت میں ہے پس اسی اختصار کے پیش نظر مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرف لایا گیا ہے اور یہاں اختصار مطلوب بھی ہے اسلئے کہ شاعر قید خانہ میں ہے اور محبوب پابرجا ہے اور ایسی حالت میں انسان چونکہ شدت رنج میں مبتلا ہوتا ہے اور مقام کے تنگ ہونے کی وجہ سے لمبی بات کا موقع نہیں ہوتا اسلئے آدمی مختصر بات پر اکتفا کرنا چاہتا ہے۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے لیکن معنی انشاء ہے کیونکہ اس شعر میں محبوب کی جدائی پر افسوس اور حسرت کا اظہار کیا گیا ہے۔ اس جگہ مصنف کے کلام پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف کا اضافت کو تعریف کے تمام طریقوں میں سب سے مختصر قرار دینا غلط ہے کیونکہ اضافت میں موصول کے مقابل میں تو اختصار ہے لیکن علم، ضمیر، اسم اشارہ اور معرف باللام میں معاملہ برعکس ہے یعنی ان طریقوں میں اضافت کے مقابل میں زیادہ اختصار ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اضافت کو دوسرے تمام طرق تعریف کے مقابل میں اختصار قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ اضافت تعریف کے طریقوں میں مختصر طریقہ ہے مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے طریقہ مسند الیہ اس مفہم کے ساتھ متصف ہو چکا حکم نے ارادہ کیا کہ مسند الیہ کو حاضر کرنے کے طریقہ مسند الیہ کے ساتھ معرف لایا گیا ہے اور یہ اسلئے کہ مسند الیہ سامع کے ذہن میں حاضر ہواں صنف کے ساتھ کہ مسند الیہ اس کا محبوب ہے پس اضافت کے ساتھ چونکہ مشکل کا مقصود بھی حاصل ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے اسلئے مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرف لایا گیا ہے اور اگر مسند الیہ کو ضمیر یا اسم اشارہ کے ساتھ معرف لایا جاتا اور یوں کہا جاتا ہو یا نذا مع الکریم الیہمین تو مشکل کا مقصود حاصل نہ ہوتا یعنی یہ نہ معلوم ہوتا کہ وہ اس کا محبوب ہے یا نہیں اور اگر علم کے ساتھ معرف لایا جاتا اور مثلاً یوں کہا جاتا: حامد مہدی تو اس صورت میں اگرچہ مشکل کا مقصود حاصل ہو جاتا لیکن کلام غیر اختصار ہوتا۔ اور اگر معرف باللام ہوتا تو یہ بار مجرور کے واسطے سے مفید غرض ہوتا چنانچہ یوں کہا جاتا محبوب لی اور یہ اضافت کی نسبت غیر اختصار ہے۔ الحاصل

مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ متکلم مختصر طریقہ پر سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو اس وصف کے ساتھ حاضر کرنا چاہتا ہو جو اس کا مقصود ہے۔ جیسا کہ مذکورہ شعر میں متکلم کا مقصود بھی حاصل ہے کہ جانیوالامیرا محبوب ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ تیرا ہے مکان کعبہ ایمان کے برابر۔ یہاں تیرا مکان کے بجائے اگر وہ مکان جو تیری ملک ہے، کہتے تو یہ اختصار نہ ہوتا۔

(فوائد) شارح نے شعر کے الفاظ کو مل کرتے ہوئے ہوائی کی تفسیر مہوی سے کی ہے مہوی میں تین یاہ ہیں اسطور پر کہ یہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اسکی اصل ہے مہوؤنی پہلا واو تعین کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسرا واو مفعول کا واو ہے اور پہلی یاہ لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسری یاہ متکلم کی ہے۔ پس چونکہ دوسرا واو ساکن ہے اور پہلی یاہ متحرک ہے اسلئے واو کو یاہ سے بدل کر یا میں ادغام کر دیا اور یاہ کی مناسبت کی وجہ سے پہلے واو کو کسریٰ دیدیا گیا چنانچہ اب مہوتی ہو گیا۔ مبعّد کسبر العین ابعد لازم سے ہے دور ہونیوالا۔ بنیب، مہنوب کے معنی میں ہے اور مہنوب وہ شخص ہے جس کے پیچھے لوگ چلیں اور اسکو اپنے آگے رکھیں۔ شاعر نے اس بات سے کنایہ کیا ہے کہ محبوب کو قافلہ سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ جتنا سے شخص اور شاعر کی ذات مراد ہے، موقی، مفید کے معنی میں ہے۔

أَوْ لَعَنَتْهَا أَى لَعَنَتْهُنَّ الْإِضَافَةُ تَعْظِيمًا لِشَانِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَوْ الْمُضَافِ أَوْ غَيْرِهِمَا
كَقَوْلِكَ فِي تَعْظِيمِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ عَبْدِي حَضَرَ تَعْظِيمًا لَكَ بِأَنَّ لَكَ عَبْدًا وَفِي
تَعْظِيمِ الْمُضَافِ عَبْدًا خَلِيفَةً رَكِبَ تَعْظِيمًا لِلْعَبْدِ بِأَنَّهُ عَبْدٌ خَلِيفَةٌ وَفِي تَعْظِيمِ
غَيْرِ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ عَبْدُ السُّلْطَانِ عِنْدِي تَعْظِيمًا لِلْمُتَكَلِّمِ بِأَنَّ عَبْدَ السُّلْطَانِ
عِنْدَكَ وَهُوَ وَإِنْ كَانَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ لَيْسَ غَيْرَ الْمُسْتَدِرِّ إِلَيْهِ الْمُضَافُ وَغَيْرُ مَا أَضِيفَ
إِلَيْهِ الْمُسْتَدِرُّ إِلَيْهِ وَهَذَا أَمْعَنُ قَوْلِهِ أَوْ غَيْرِهِمَا

ترجمہ یا اسلئے کہ اضافت مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم شان کو متضمن ہے جیسے تیرا قول مضاف الیہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدی حضر (اس میں) تیری تعظیم ہے بایں طور کہ تیرا کوئی غلام ہے اور مضاف کی تعظیم کے سلسلہ میں عبد الخلیفہ ركب (اس میں) غلام کی تعظیم ہے بایں طور کہ وہ خلیفہ کا غلام ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبد السلطان عندی (اس میں) متکلم کی تعظیم ہے بایں طور کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے اور متکلم (یا متکلم) اگرچہ مضاف الیہ ہے لیکن مسند الیہ مضاف اور مسند الیہ مضاف الیہ کے علاوہ ہے اور مصنف کے قول او غیر ہما کے یہ ہی معنی ہیں۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ کبھی اسلئے لایا جاتا ہے کہ اس اضافت کی وجہ سے مضاف الیہ کی یا مضاف کی یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم مقصود ہوتی ہے۔ تعظیم مضاف الیہ کی مثال جیسے

عبدی محضر، میرا غلام حاضر ہو گیا۔ اس مثال میں مضاف الیہ یعنی متکلم کی تعظیم ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا شخص ہے جس کے پاس غلام ہیں۔ اور تعظیم مضاف کی مثال عبد الخلیفہ رکب اس مثال میں مضاف یعنی غلام کی تعظیم ہے اس طور پر کہ یہ بادشاہ کا غلام ہے کسی آیرے غیرے کا غلام نہیں ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی مثال عبدالسلطان عندی ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا معزز اور معظم آدمی ہے جس کے پاس بادشاہ کے غلام کی آمد و رفت ہے۔

دو دو ان کاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس مثال میں متکلم یعنی یا متکلم عند کا مضاف الیہ ہے لہذا یہ تعظیم مضاف الیہ کی مثال ہوئی نہ کہ مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول اور غیر ہائے مراد غیر مسند الیہ مضاف اور غیر مسند الیہ مضاف الیہ ہے مطلق غیر مضاف اور غیر مضاف مراد نہیں ہے یعنی غیر ہائے مراد یہ ہے کہ نہ تو وہ مسند الیہ مضاف ہو اور نہ مسند الیہ مضاف الیہ ہو پس عندی کا یا متکلم جس کی تعظیم مقصود ہے اگرچہ عند کا مضاف الیہ ہے لیکن مسند الیہ نہیں ہے لہذا یہ غیر مسند الیہ مضاف بھی ہے اور غیر مسند الیہ مضاف الیہ بھی ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

أَوْ لَتَضْمَنَهَا تَحْقِيرًا لِلْمُضَافِ مَحْوٌ وَلَكِنَّ الْحَجَامَ حَاضِرٌ أَوْ لِلْمُضَافِ إِلَيْهِ تَحْقِيرٌ كَوَيْدٍ حَاضِرٍ أَوْ غَيْرِهِمَا مَحْوٌ وَلَكِنَّ الْحَجَامَ جَلِيسٌ زَيْدٌ أَوْ كِلَا غَنَائِمَا عَنْ تَفْصِيلٍ مُتَعَدٍّ مَحْوٌ اتَّفَقَ أَهْلُ الْحَقِّ عَلَى كَذَا أَوْ مُتَعَبِّرٌ مَحْوٌ أَهْلُ الْبَلَدِ فَعَلُوا كَذَا أَوْ كِلَا يَمْنَعُ عَنْ التَّفْصِيلِ مَا نَزَمَ مِثْلُ تَعَدُّ يَمِ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ مَحْوٌ عُلَمَاءُ الْبَلَدِ حَاضِرُونَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْتَابَاتِ

ترجمہ یا اس لئے کہ اضافت مضاف کی تحقیر کو متضمن ہے جیسے ولد الحجام حاضر یا مضاف الیہ کی تحقیر کو۔ جیسے ضارب زید حاضر یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر کو جیسے ولد الحجام جلیس زید۔ یا اسلئے کہ اضافت تفصیل متعذر سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اتفاق اہل الحق علی کذا یا دشوار تفصیل سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اہل البلد فعلوا کذا یا اسلئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہے مثلاً بعض کو بعض پر مقدم کرنا جیسے علماء البلد حاضرین اور اس کے علاوہ دیگر اعتبارات ہیں۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرکہ کبھی اسلئے لاتے ہیں کہ اس اضافت سے مضاف کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولد الحجام حاضر میں، ولہذا مضاف کی تحقیر مقصود ہے کہ یہ حجام کا بیٹا ہے یا مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ضارب زید حاضر۔ زید کو مارنے والا حاضر ہے اس مثال میں زید مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہے اس طور پر کہ وہ مضروب ہے۔ یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولد الحجام جلیس زید (حجام کا بیٹا زید کام نشین ہے) میں زید (جو نہ مسند الیہ مضاف ہے اور نہ مضاف الیہ)

کی تعریف مقصود ہے کہ وہ اتنا گھٹیا آدمی ہے کہ اسکی مجالست حجام کے بیٹے سے رہتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی افاضت کے ساتھ مسند الیہ کو معرزا اسلئے لایا جاتا ہے کہ مسند الیہ کی تفصیل کرنا عادتاً محال ہوتا ہے اور افاضت تفصیل سے نیاز کر دیتی ہے مثلاً آپ نے کہا اتفق اہل الحق علی کذا۔ اہل حق نے اس بات پر اتفاق کیا ہے پس دنیا کے تمام اہل حق کی نام بنام تفصیل کرنا اور ان کو شمار کرنا چونکہ عادتاً ناممکن ہے اسلئے اس کو افاضت کے ساتھ ذکر کر کے اہل الحق کہہ دیا۔ اور کبھی مسند الیہ کی تفصیل کرنا محال تو نہیں ہوتا البتہ دشوار ہوتا ہے۔ پس اس دشواری سے بچنے کے لئے افاضت کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے اہل البلد فعلوا کذا۔ شہر کے تمام لوگوں کا تفصیل کے ساتھ نام بنام ذکر کرنا محال تو نہیں لیکن دشوار ہے پس اس دشواری سے بچنے کے لئے اہل البلد افاضت کے ساتھ ذکر کر دیا گیا۔ اور کبھی چونکہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہو جاتی ہے اسلئے بھی مسند الیہ کو افاضت کے ساتھ معرزا لایا جاتا ہے مثلاً کسی سلسلہ میں چند علماء کا ذکر کرنا ہے اب اگر ان کا نام بنام ذکر کیا جائے تو یہ سوال ہوگا کہ کس کا پہلے ذکر کریں اور کس کا بعد میں پس اس الجھن سے بچنے کے لئے افاضت کے ساتھ کہہ دیا جاتا ہے علماء البلد حاضرین۔ ان کے علاوہ اور بھی ایسے اعتبارات ہیں جن کی وجہ سے مسند الیہ کو افاضت کے ساتھ معرزا لایا جاتا ہے۔

وَأَمَّا شَيْكِرُ أَيُّ شَيْكِرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِلْفَصْدِ إِلَى تَرْدٍ مِمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْجُنْسِ نَحْوُ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَتَمَى الْمَدِينَةِ يُسْعَى أَوْ التَّوَعُّبَةِ أَيُّ الْقَصْدِ إِلَى تَوْعُّبٍ مِنْهُ نَحْوُ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ أَيُّ نَوْمٌ مِنَ الْأَعْيَةِ وَهُوَ غَطَاءُ التَّعَارُفِ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي الْبِفَتْاحِ أَنَّكَ لِلتَّعْظِيمِ أَيُّ غِشَاوَةٌ عَظِيمَةٌ أَوْ التَّعْظِيمِ أَوْ التَّخْفِيرِ كَقَوْلِهِ تَبَعٌ لَهُ حَاجِبٌ أَيُّ مَانِعٌ عَظِيمٌ عَنْ كُلِّ أَمْرٍ يَشِينُهُ أَيُّ يَعْيبُهُ وَكَيْسٌ لَهُ عَنْ طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ أَيُّ مَانِعٌ حَقِيقٌ كَلَيْفٌ بِالْعَظِيمِ

ترجمہ

اور بہر حال مسند الیہ کو بخود لانا سودہ افراد کی وجہ سے ہے یعنی جن افراد پر اسم منس مادی آتا ہے ان میں سے ایک فرد کا قصد کرنے کے لئے ہے جیسے ایک شخص شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا، یا نوعیت کے لئے یعنی اسلئے کہ اس کی ایک نوع مقصود ہے اور جیسے ان کی آنکھوں پر پردہ ہے یعنی ایک قسم کا پردہ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی آیات سے اندھے بن کا پردہ ہے اور مفتاح میں یہ ہے کہ وہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بہت بڑا پردہ ہے یا تعظیم یا تحقیر کے لئے ہے جیسے اس کا قول ممدوح کے لئے بڑا مانع ہے ہر اس چیز سے جو اس کو عیب لگائے اور ممدوح کے لئے طالب احسان سے ادنی مانع نہیں ہے پس بڑا مانع کیلئے ہوگا۔

تشریح

مصنف ح مسند الیہ کو معرزا لانے کے وجہ اور نکات بیان کرنے کے بعد یہاں سے مسند الیہ کو بخود لانے کے اسباب بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ خواہ مفرد ہو خواہ ثنویہ ہو خواہ جمع ہو

اس کو نکرہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ نکرہ کے افراد میں سے کسی ایک فرد پر حکم لگانا مقصود ہو یعنی اسم جنس منکر جن افراد پر صادق آتا ہے جب ان میں سے ایک فرد غیر معین پر حکم لگانا مقصود ہو تو مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے اگر نکرہ مفرد ہے تو اس کے مفہوم کا ایک فرد مقصود ہوگا اور اگر مثنیٰ ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی دو مقصود ہونگے اور اگر جمع ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی جماعت مقصود ہوگی جیسے جاورجل من اقصی الدینتہ سعی میں رجل جو مسند الیہ ہے اور نکرہ ہے اس سے ایک فرد مراد ہے یعنی شہر کے کنارے سے ایک آدمی آیا، دو باتین آدمی نہیں آئے۔ اس آیت میں رجل سے ایک سو ان آدمی مراد ہے جس کا تعلق آل فرعون سے تھا۔ مدینہ سے فرعون کا شہر مراد ہے جس کا نام بقول صاحب جلالین مینف ہے لیکن یہ شہر اس وقت دیران ہے مینف نام کا ایک شہر اس وقت بھی مشہور ہے جو ملک جیزہ میں ہے مگر یہ مینف شہر وہ نہیں ہے جس کا ذکر آیت میں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو نکرہ اس وقت بھی لایا جاتا ہے جبکہ اسم جنس منکر کی انواع میں سے ایک نوع پر حکم لگانا مقصود ہو جیسے علی الباعث غشاۃ میں غشاۃ نکرہ سے ایک قسم کا پردہ مراد ہے اور وہ ایک قسم کا پردہ اشکی آیات سے اندھا ہونے کا پردہ مراد ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ

ہر اک گل کا ہے رنگ و عالم جدا ۛ نہیں لطف سے کوئی خالی ذرا۔

اس میں ہر اک گل نکرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ بھول کی ہر اک نوع کا رنگ و عالم جدا ہے۔ مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے پہلے کہا ہے کہ نکرہ سے فرد مقصود ہوتا ہے اور اب کہتے ہیں کہ نوع مقصود ہے یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہونگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ تو وحدت پر دلالت کرتا ہے اور وحدت کی دو قسمیں ہیں (۱) وحدت شخصیہ (۲) وحدت نوعیہ پس نکرہ جس طرح وحدت شخصیہ پر دلالت کرتا ہے اسی طرح وحدت نوعیہ پر بھی دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام کہ غشاۃ کی تنکیر نوعیت کے لئے ہے زخشری کی تفسیر کثات میں مذکور ہے لیکن مفتاح العلوم میں یہ کہا ہے کہ غشاۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر ایک بڑا پردہ ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ مفتاح العلوم میں جو کہا ہے کہ غشاۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے ادنیٰ ہے کیونکہ اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود ادراک سے ان کے حال کے بُرد کو بیان کرنا ہے۔ یعنی یہ بیان کرنا ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی آیات کے ادراک سے بہت دور ہیں اور تنکیر کا تعظیم کے لئے ہونا یعنی غشاۃ کا تعظیم ہونا اس مقصد پر زیادہ دال ہے اور اس مقصد کو بھرپور طریقہ سے ادا کرنے والا ہے۔ اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مصنف کے کلام اور مفتاح العلوم کے کلام میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ غشاۃ عظیمہ مطلق غشاۃ کی ایک نوع ہے پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر غشاۃ کی ایک نوع بڑی ہوئی ہے اور وہ غشاۃ عظیمہ ہے یعنی آیات خداوندی سے اندھا ہونا اور جب ایسا ہے تو غشاۃ کی تنکیر نوعیت اور تعظیم دونوں کے لئے ہوگی۔ مصنف رو کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو کبھی اسلئے نکرہ لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسند الیہ کے معنی کی تعظیم کا فائدہ دے یا تحقیر کا فائدہ دے جیسے

لہ حاجب عن کل امر یحسبہ ۛ ولیس لہ عن طالب العرف حاجب

ممدوح کے لئے ہر ایسے امر سے جو اس کو عیب لگائے عظیم مانع ہے اور طالب احسان سے اس کے لئے معمولی سا

مانع بھی نہیں ہے یعنی مدوح کے لئے ہر عیب لگانے والی شے سے ایک بڑا مانع ہے کہ عیب اس تک پہنچ ہی نہیں سکتا ہے اور احسان طلب کرنے والے کے واسطے اس کے لئے معمولی سی رکاوٹ بھی نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بڑی رکاوٹ ہو۔ پہلے مصرع میں حاجب مسند الیہ نکرہ ہے اور اسکی تنکیر (تخون) تعظیم کے لئے ہے اور دوسرے مصرع میں حاجب مسند الیہ نکرہ ہے مگر اس کی تنکیر تحقیر کے لئے ہے۔ اردو میں نکرہ کے تعظیم کے لئے ہونے کی مثال

بستر رخ و کینج تنہائی : رات کیا آئی اک بلا آئی

یہاں اک بلا نکرہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بڑی بلا آئی۔

اَوِ الشَّكْرِ كَقَوْلِهِمْ وَاِنَّ لَهُ لَآيِلًا وَاِنَّ لَهُ لَعَنًا اَوِ التَّغْلِيلِ نَحْوُ وَرِضْوَانٍ
مِنْ اللّٰهِ اَكْبَرُ وَالفَرْقُ بَيْنَ التَّعْظِيمِ وَالتَّكْثِيرِ اَنَّ التَّعْظِيمَ بِحَسَبِ اَرْتِفَاعِ
الشَّانِ وَعُلُوِّ الطَّبَقَةِ وَالتَّكْثِيرُ بِاِعْتِبَارِ الْكَمِّيَّاتِ وَالمُقَادِيرِ تَحْقِيقًا كَمَا فِي
الْاَيِلِ اَوْ تَقْدِيرًا كَمَا فِي الرِّضْوَانِ وَكَذَا التَّحْقِيزُ وَالتَّغْلِيلُ وَلِلْاِشَارَةِ اِلَى
اَنَّ بَيْنَهُمَا فَرْقًا قَالَ وَكَذَآ جَاءَ الشَّكْرُ بِالتَّعْظِيمِ وَالتَّكْثِيرِ نَحْوُ وَرِضْوَانٍ
بِكَذَآ بَوَاقٍ فَفَتَنَ كَذَبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ اِنِّىْ ذُو عَرْشٍ عَظِيمٍ هَذَا اِنَّاظِرٌ
اِلَى التَّكْثِيرِ اَوْ ذُو اٰيَاتٍ عَظِيْمٍ هَذَا اِنَّاظِرٌ اِلَى التَّعْظِيمِ وَكَذَآ يَكُوْنُ
بِالتَّحْقِيزِ وَالتَّغْلِيلِ نَحْوُ حَصَلِىْ مِنْهُ شَيْءٌ اِنِّىْ خَفِيْرٌ قَلِيْلٌ

ترجمہ : یا (مسند الیہ کو نکرہ) تکثیر کے لئے لانے ہیں جیسے ان کا قول اور اس کے پاس بہت سے اونٹ اور بہت سی بھریاں ہیں یا تغلیل کے لئے ہے جیسے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی بہت بڑی ہے اور تعظیم اور تکثیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعظیم علو شان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقایر کے اعتبار سے ہوتی ہے تحقیقاً جیسے اہل میں یا تقدیراً جیسے رضوان میں اور ایسے ہی تعمیر اور تغلیل۔ اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے مصنف نے کہا کہ تنکیر، تعظیم اور تکثیر دونوں کے لئے آتی ہے جیسے اگر یہ لوگ آپ کی محذب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے لوگوں کی محذب کی جا چکی ہے۔ یہ معنی تکثیر کے لحاظ سے ہیں یا بڑی بڑی نشانیوں والوں کی محذب کی جا چکی ہے۔ یہ معنی تعظیم کے اعتبار سے ہیں اور کبھی تحقیر و تغلیل دونوں کے لئے ہوتی ہے جیسے مجھ سے کچھ حاصل ہوا ہے یعنی حقیر اور قلیل۔

تشریح : مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے تکثیر کا فائدہ دینے کے لئے جیسے عرب کا قول ہے وَاِنَّ لَهُ لَآيِلًا وَاِنَّ لَهُ لَعَنًا اس کے پاس بہت بڑی تعداد میں اونٹ بھی ہیں اور

بکریاں بھی ہیں۔ اس مثال میں ابلًا اور غنًا اِنَّ کا اہم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ میں اور نکرہ ہیں اور دونوں جگہ تنکیر مفید بخیر ہے جیسے اردو میں ۵

ہے اس مملکت کی عجب گل زمیں : کہیں پھول یاں کے ہوتے نہیں

اس شعر میں پھول نکرہ اظہار کثرت کے لئے ہے یعنی یہاں پھول انتہائی کثرت سے ہوتے ہیں۔ اور کبھی مسند الیہ کی تنکیر تفلیل کے لئے آتی ہے جیسے ورضوان من اللہ اکبر اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی ہر چیز سے بڑی ہے اس مثال میں رضوان مسند الیہ نکرہ ہے اور اس کی تنکیر تفلیل کے لئے ہے۔ جیسے اردو میں ۵

یہ سب غلط سمجھا کہ ہے شکر کثیر : کچھ نوجوان ہیں طفل ہیں کچھ اور کچھ ہیں پیر

یہاں کچھ نوجوان نکرہ اظہار رقت کے لئے ہے۔

والفرق سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعظیم اور تحقیر کے ذکر کے بعد تکثیر اور تفلیل کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ تکثیر ہی کا دوسرا نام تعظیم ہے اور تفلیل کا دوسرا نام تحقیر ہے پس تعظیم کے بعد تکثیر کا ذکر اور تحقیر کے بعد تفلیل کا ذکر خواہ مخواہ کا ٹکڑا ہے جو نصاحت کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعظیم اور تکثیر دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے اس طور پر کہ تعظیم کیفیات کے قبیل سے ہے جبکہ تکثیر، علوشان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کیفیات اور مقادیر کے قبیل سے ہے۔ کم کی دہیں ہیں (۱) کم منفصل (۲) کم متصل۔ کم منفصل معدودات میں ہوتا ہے اور کم متصل معدودات کے علاوہ میں ہوتا ہے مثلاً مکملات اور موزونات میں ہوتا ہے۔ شارح کی عبارت میں کیفیات سے مراد کم منفصل ہے اور مقادیر سے مراد کم متصل ہے کم منفصل میں تکثیر کی مثال جیسے آپ کہیں ایک سو درخت، پچاس درختوں سے زائد ہیں۔ اور کم متصل کی مثال جیسے آپ کہیں دس رطل گھی آٹھ رطل گھی سے زائد ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تکثیر کثرت کے اعتبار سے کبھی تو تحقیقاً ہوتی ہے جیسا کہ اونٹوں میں ہے اور کبھی تقدیراً ہوتی ہے جیسا کہ رضوان میں ہے کیونکہ رضا اور خوشنودی معنی ہے لہذا اسکے لئے افراد مقرر مانے جائیں گے اور پھر ان افراد مقدمہ کے اعتبار سے اس میں تکثیر متحقق ہوگی۔ یہ ہی فرق تحقیر اور تفلیل میں ہے یعنی تحقیر کیفیات کے قبیل سے ہے اور تفلیل کیفیات کے قبیل سے ہے اسی فرق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ تکثیر، تعظیم اور تکثیر کے لئے آتی ہے۔ مصنف نے ... تعظیم اور تکثیر کو چونکہ عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے اور عطف منابرت پر دلالت کرتا ہے اسلئے مصنف کے نزدیک ان دونوں میں منابرت ہوگی اور یہ دونوں الگ الگ دو چیزیں ہوں گی جیسے باری تعالیٰ کا قول وان یکذبک نقد کذبت رسل من قبلک میں رسل کی تینوں جو تکثیر پر دلالت کرتی ہے تکثیر کے لئے بھی ہے اور تعظیم کے لئے بھی تکثیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا اگر وہ لوگ آپ کی تکذیب کرتے ہیں تو آپ سے پہلے بہت سے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے اور تعظیم کی صورت میں ترجمہ ہوگا آپ سے پہلے بڑی بڑی نشانیوں والوں کی تکذیب کی گئی ہے یعنی بڑے بڑے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے۔ اور تکثیر کبھی تحقیر اور تفلیل کے لئے آتی ہے جیسے حصل لی سندئ میں شیئی کی تکثیر تحقیر اور تفلیل

کے لئے ہے تحفہ کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے معمولی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔ اور تقلیل کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے تھوڑی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔

وَمِنْ تَشْكِيْرٍ غَيْرِهِ اَيْ غَيْرِ الْمُسْتَدَالِيَةِ لِلْاَفْرَادِ اَوْ التَّوَعُّيَةِ مَحْوٍ وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ
دَابَّةٍ مِنْ مَثَلٍ اَيْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الدَّوَابِّ مِنْ نَظْفَةٍ مُعَيَّنَةٍ هِيَ نَظْفَةُ اَيْمِ
الْمُحْتَضَةِ بِهِ وَكُلِّ نَوْعٍ مِنَ النُّوْعِ الدَّوَابِّ مِنْ نَوْعٍ مِنَ النُّوْعِ الْبَيِّنَةِ وَهَوْنُ
النَّظْفَةِ اَلَّتِي تَخْتَصُّ بِذَلِكَ النُّوْعِ مِنَ الدَّوَابِّ وَمِنْ تَشْكِيْرٍ غَيْرِهِ لِتَعْظِيْمِ مَحْوٍ
فَاَذْنُوْا بِحَرْبِ بِنِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ اَيْ حَرْبِ عَظِيْمٍ

ترجمہ اور غیر مستدالیہ کا نکرہ لانا افراد اور نوعیت کے لئے ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے ہر چلنے والے کو پانی سے پیدا کیا ہے یعنی دو اب کے افراد میں سے ہر فرد کو نطفہ معینہ سے پیدا کیا ہے جو اس کے باپ کا مخصوص نطفہ ہے اور دو اب کی انواع میں سے ہر نوع کو پانی کی انواع میں سے ایک نوع کو پیدا کیا ہے اور وہ نطفہ کی وہ نوع ہے جو دو اب کی اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر مستدالیہ کی تکثیر تعظیم کے لئے ہے جیسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کر دو۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح مستدالیہ کو افراد (ایک فرد غیر معین) اور نوعیت کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے اسی طرح غیر مستدالیہ کو بھی ان اغراض کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے یعنی غیر مستدالیہ کو نکرہ ذکر کرنے سے کبھی تو وحدتِ تشفیہ مقصود ہوتی ہے اور کبھی وحدتِ نوعیہ مقصود ہوتی ہے مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”واللہ خلق کل دابۃ من ماء“ اس آیت میں دابہ اور ماء دونوں غیر مستدالیہ ہیں کیونکہ دابۃ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرد ہے اور ماء من جار کی وجہ سے مجرد ہے اور دونوں نکرہ ہیں پس یہاں ان دونوں کو نکرہ لاکر افراد یعنی وحدتِ تشفیہ بھی مراد ہو سکتی ہے اور وحدتِ نوعیہ بھی۔ وحدتِ تشفیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ نے ایک شخص کو ایک شخص سے پیدا کیا ہے یعنی ایک فرد کو اس کے باپ کے نطفہ سے پیدا کیا ہے اس صورت میں دابۃ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا اور ماء یعنی نطفہ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آدم، حوا، اور عیسیٰ اور کیرے مکوڑے مٹی سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ نطفہ سے لہذا کل دابۃ من ماء کہنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام غالب پر معمول ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے پس اکثر کو کل کے مرتبہ میں اتار کر کل دابۃ من ماء کہ دیا گیا۔ وحدتِ نوعیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ ایک نوع کو نطفہ کی ایک نوع سے پیدا کیا ہے مثلاً نوع انسان کو نطفہ کی اس نوع سے پیدا کیا ہے جو اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے ایسا نہیں ہے کہ کسی انسان کو ادنیٰ کے نطفہ سے پیدا کیا ہو اور بحری کی نوع کو اس نطفہ سے پیدا کیا ہو جو نطفہ اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا ہے کہ نطفہ کی ایک نوع سے دو اب ... کی ایک

ہی نوع کو پیدا کیا گیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ وہ لفظ جو نوع حار کے ساتھ مخصوص ہے اس سے حار بھی پیدا ہوتا ہے اور خمر بھی پیدا ہوتا ہے چنانچہ گدھا جب گدھی سے جفتی کرتا ہے تو حار پیدا ہوتا ہے اور جب گھوڑی سے جفتی کرتا ہے تو گھوڑی کے پیٹ سے خمر پیدا ہوتا ہے اور حار اور خمر دو الگ الگ نوع ہیں لہذا لفظ کی ایک نوع سے دو اب کی دو نوع کا پیدا ہونا ثابت ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوع ماہی کے طرف مذکر یا صرف مؤنث کا لفظ نہیں ہے بلکہ نوع ماہی سے ملو وہ لفظ ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں کے پانی سے ملکر تیار ہوتا ہے پس جب حار اور گدھی جفتی کریں گے تو اس سے صرف نوع حار پیدا ہوگی اور جب حار اور گھوڑی جفتی کریں گے تو اس سے صرف نوع غل پیدا ہوگی اور جب ایسا ہے تو لفظ کی ایک نوع سے دو اب کی ایک نوع کا پیدا ہونا ثابت ہو گیا۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی غیر مسند الیہ کو نکرہ لاکرا کی تعظیم کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے فاؤذا بحرب من اللہ رسولہ اس آیت میں حرب چونکہ بار بار کا مجرور ہے اسلئے غیر مسند الیہ ہے اور نکرہ بھی ہے اور اس سے مراد حرب عظیم ہے یعنی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کر دو۔ اس آیت سے موجب حرب یعنی رباً سے روکنا مقصود ہے لہذا مقام کا تقاضہ یہ ہے کہ ربوا سے زیادہ سے زیادہ نفرت دلائی جائے اور زیادہ سے زیادہ ڈرایا جائے اور اس کے مناسب یہ ہے کہ حرب کو حرب عظیم پر معمول کیا جائے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہاں حرب سے مراد حرب عظیم ہے۔ (فوائد) خمر کے بارے میں یہ یاد رکھیے کہ کبھی گدھے اور گھوڑی کے جفتی کرنے سے خمر پیدا ہوتا ہے اور کبھی گھوڑے اور گدھی کے جفتی کرنے سے خمر پیدا ہوتا ہے پہل صورت میں خمر کا جھوٹا پاک ہوگا اور دوسری صورت میں مکروہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جانوروں کے نسب میں ماں کا اعتبار بنتا ہے نہ کہ باپ کا پس پہل صورت میں خمر گھوڑی کے تابع ہوگا اور دوسری صورت میں گدھی کے تابع ہوگا۔ واللہ اعلم جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَلَلْعَجَبُ نَحْوُ وَإِنْ نَظَرُ إِلَّا ظَنَّا أَنْ نَلْبِسَ حَقِيرًا ضَعِيفًا إِذَا الظُّرُ مِنْهُ يَفْبِلُ
الشَّدَّةَ وَالضَّعْفَ فَالْمَعْمُولُ الْمَطْلُوقُ هَهُنَا لِلتَّوَعُّبِ لَا لِلتَّشْكِيكِ وَهَذَا الْإِعْتِبَارُ
صَحِّحٌ وَتَوَعُّبُهُ بَعْدَ الْإِسْتِثْنَاءِ مُفْتَرِغًا مِمَّا إِمْتِنَاعَ مَا صَرَفْتَهُ إِلَّا صَرَفًا عَلَى أَنْ
يَكُونَ الْمَصْدَرُ لِلتَّشْكِيكِ لِأَنَّ مَصْدَرَ مَصْرَبَتِهِ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ الصَّرْبِ حَتَّى
يَصِيرَ الْإِسْتِثْنَاءُ وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ يَحِبُّ أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّدًا لِتَشْمِيلِ الْمُسْتَثْنَى وَغَيْرِهِ
وَكَمَا أَنَّ التَّشْكِيكَ الَّذِي فِي مَعْنَى الْبَعْضِ يُفِيدُ التَّعْظِيمَ فَكَذَلِكَ صَرَفُهُ
لَفْظِ الْبَعْضِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ أَسْرَادِ بَعْضُهُمْ
مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقِي هَذَا الْأَرْبَاقُ مِنْ تَقْوِيمِ شَأْنِهِ وَتَضَمُّنِهِ وَ
إِعْلَائِهِ فَتَدْرِي مَا لَا يَحْطُ

ترجمہ

اور تحقیر کے لئے جیسے ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان حقیر، ضعیف۔ اسلئے کہ ظن ان چیزوں میں سے ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے۔ پس یہاں مفعول مطلق نوعیت کے لئے ہے نہ تاکید کے لئے۔ اور اسی اعتبار سے اس کا وقوع صحیح ہو گیا استثناء کے بعد مفرغ ہو کر۔ باوجودیکہ ماضربۃ الامتنان منع ہے اس بنا پر کہ مصدر تاکید کے لئے ہے اسلئے کہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تاکہ استثناء صحیح ہو اور مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو اور جیسا کہ وہ تنگی جو بوضیعت کے معنی میں تعظیم کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح صریح لفظ بعض جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول در فہم فوق بعض درجات میں بعضہم سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ پس اس ابہام میں آپ کی عظمت شان اور آپ کا فضل اور آپ کی اعلیٰ قدر ہے جو مخفی نہیں ہے۔

تشریح

مصنف یہ فرماتے ہیں کہ غیر مسند الیہ کی تنگی کبھی تحقیر کے لئے ہوتی ہے جیسے ان ظن الاظن میں ظنا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے غیر مسند الیہ ہے اور نہ کہ ہے اور اسکی تنگی تحقیر کے لئے ہے کیونکہ اس سے ظن حقیر اور ضعیف مراد ہے یعنی ہم گمان نہیں کرتے مگر حقیر اور ضعیف ہم کا گمان اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ظن شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے یعنی ظن شدید اور قوی بھی ہوتا ہے اور ضعیف و خفیف بھی ہوتا ہے۔ پس اس جگہ مفعول مطلق (ظنا) محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ ساتھ نوعیت کے لئے ہے یعنی الاظنا سے ظن کی ایک نوع یعنی ظن حقیر کا استثناء کیا گیا ہے۔

وہذا الاعتبار سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ الاظنا استثناء مفرغ ہے اور استثناء مفرغ اسکو کہتے ہیں جس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو بلکہ محذوف ہو اور اس جگہ مستثنیٰ منہ ظن مصدر محذوف ہے اور استثناء مفرغ کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ متعدد ہو تاکہ اس میں مستثنیٰ داخل ہو اور پھر استثناء کے ذریعہ اسکو نکالا جائے مگر یہاں مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے یعنی ظن صرف ظن کا احتمال رکھتا ہے غیر ظن کا احتمال نہیں رکھتا اور جب مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے تو اس سے ظن کا استثناء کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں استثناء الشی عن نفسه لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ان ظن کے ذریعہ ظن کی نفی کی گئی ہے اور پھر الا کے ذریعہ اس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ استثناء الشی عن نفسه اور تناقض ہے جو کہ باطل ہے پس باطل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب درست نہ ہونی چاہیے تھی جیسا کہ ماضربۃ الامتنان کی ترکیب اس بنا پر کہ ضربا تاکید کے لئے ہے درست نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی استثناء الشی عن نفسه اور تناقض لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے الا کے ذریعہ ضرب کی نفی کی گئی ہے اور پھر الا کے ذریعہ اسی ضرب کا استثناء اور اثبات کیا گیا ہے۔ کیونکہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس سے ضرب کا استثناء صحیح ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو۔ اسی اعتراض کا جواب دینے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ ظنا مصدر محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ نوعیت کے لئے ہے اور ظن مصدر کو نوعیت کے لئے ماننے کی صورت میں استثناء صحیح ہو جائیگا اور تناقض

اور استشار الشی عن نفسه لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں ظن مصدر جو مستثنیٰ منہ محذوف ہے وہ متعدد ہوگا یعنی ظن قوی اور ظن حقیر کو شامل ہوگا اور پھر استشار کے ذریعہ ظن حقیر کو نکال دیا جائے گا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ماضیہ الاضربا کی ترکیب بھی اسی صورت میں متنع ہوگی جبکہ ماضیہ مفعول مطلق کو معرفت تاکید کے لئے قرار دیا جائے گا ورنہ اگر اس کو نوعیت کے لئے لے لیا جائے تو یہ ترکیب بھی درست ہو جائے گی۔ اسلئے کہ ضرب مصدر جو مستثنیٰ منہ ہے اور محذوف ہے اسکی دو نوع ہیں ایک ضرب کثیر دوم ضرب قلیل۔ پس الا کے ذریعہ ان میں سے ایک کا استشار کیا جائے گا اور ایک کو مستثنیٰ منہ کے تحت باقی رکھا جائے گا اور ایسا کرنے سے نہ استشار الشی عن نفسه لازم آئے گا اور نہ تناقض لازم آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ وہ تنکیر جو بغضت کے معنی میں ہے جس طرح وہ مفید تعظیم ہوتی ہے اسی طرح مرا خالفظ بعض بھی تعظیم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد ورفع بعضهم فوق بعض درجات میں بعضهم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ پس اس ابہام کے ذریعہ آپ کی عظمت شان اور آپ کے فضل اور اعلیٰ مرتبہ کو بیان کرنا مقصود ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ بعض مفید تعظیم ہوا۔

وَأَمَّا وَضْعُهُ أَيْ وَضَعُ الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ وَالْوَضْعُ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى نَفْسِ التَّابِعِ الْمَخْصُوصِ وَقَدْ يُطْلَقُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَهُوَ أَشْبَهُ هَهُنَا وَأَدْنَى بِقَوْلِهِ وَأَمَّا بَيَانُهُ وَأَمَّا الْإِسْدَالُ مِنْهُ أَيْ أَمَّا ذِكْرُ التَّعْبِ لَهُ فَلِكَوْنِهِ أَيْ الْمَوْضِعِ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَالْأَخْرُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى التَّعْبِ عَلَى أَنْ يُرَادَ بِاللَّفْظِ أَحَدُ مَعْنَيْنِيهِ وَيُضَاهِيهِ مَعْنَاهُ الْآخَرُ عَلَى مَا سَبَقَ فِي الْبَدِيعِ مُبْتَدَأً أَيْ لِلْمُسْتَدِ إِلَيْهِ كَأَشْفَاعٍ عَنْ مَعْنَاهُ كَقَوْلِكَ الْجَسْمَ الطَّوِيلُ الْعَرِيضُ الْعَمِيقُ يُخْتَارُ إِلَى كَرَارٍ يَشْغَلُ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَوْصَافَ مِمَّا يُؤْضَعُ الْجَسْمُ وَيَقَعُ تَعْرِيفُهَا وَتَحْوُلُ فِي الْكُتُبِ أَيْ مِثْلُ هَذَا الْقَوْلِ فِي كَوْنِ الْوَضْعِ بِالْكَشْفِ وَالْإِيضَاحِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَضْعًا لِلْمُسْتَدِ إِلَيْهِ قَوْلُ شِعْرِ الْأَلَمِيعِ الَّذِي يُطْلَقُ بِهَذَا الظَّنِّ كَانَ كَذَلِكَ رَأَى وَكَذَلِكَ سَمِعَ نَالَا لَتَمِيعُ مَعْنَاهُ الرَّكْبُ الْمَتَوَحِّدُ وَالْوَضْعُ بَعْدَهُ مِمَّا يَكْتَفِ مَعْنَاهُ وَبُيِّنَ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِمُسْتَدٍ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ إِمَّا مَرْفُوعٌ عَلَى أَنَّهُ خَبَرٌ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ أَوْ غَيْرِ قَوْلُهُ شِعْرُ إِنْ الشَّيْءُ جَمَعَ السَّامَاةَ وَالْأَرْضَ وَالنَّارَ وَالْمَاءَ وَالْهَوَا أَوْ مَمْنُونٌ عَلَى أَنَّهُ صِفَةٌ لِأَسْمِ إِنْ أَدْبَقَ بِرَأْعَيْنِ.

بہر حال مستد الیک کا وصف لانا اور وصف کبھی نفس تابع مخصوص پر بولا جاتا ہے اور کبھی مصدر کے معنی میں

ترجمہ

اور یہاں یہ ہی مناسب ہے اور اس کے قول و اما بیاہ اما لابدال منہ کے موافق ہے بہر حال مسند الیہ کے لئے صفت کا ذکر کرنا پس وصف کے مصدر کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اور احسن یہ ہے کہ وہ صفت کے معنی میں ہو اس بنا پر کہ لفظ سے اس کے دو معنی میں سے ایک مراد ہو اور اس کی ضمیر سے اس کے دوسرے معنی مراد ہوں جو فن بدیع میں مقرب آجائے گا مسند الیہ کو بیان کرنے والا اس کے معنی کو واضح کرنے والا جیسے تیرا قول جسم طویل مریض عمیق ایسی خالی جگہ کا مستحق ہے جس کو وہ بھر دے پس یہ اوصاف جسم کی وضاحت کر رہے ہیں اور اس کی تعریف کر رہے ہیں اور اسی کے مثل ہے کشف میں یعنی اس قول کی طرح ہے وصف کے کشف اور ایضاح کے لئے ہونے میں اگرچہ وہ مسند الیہ کا وصف نہیں ہے۔ شاعر کا قول وہ روشن دماغ جس کا گمان تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے۔ پس المعنی کے معنی ہیں ذہین اور روشن دماغ اور وصف اس کے بعد ہے جو اس کے معنی کو کھوتا ہے اور اس کی وضاحت کرتا ہے لیکن وہ مسند الیہ نہیں ہے اسلئے کہ یا تو وہ اس بنا پر مرفوع ہے کہ اس ان کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے یعنی اس کا قول ہے وہ ذات جس نے سماعت، شجاعت نیکی اور ہر بیزگاری کو جمع کیا ہے یا اس بنا پر منصوب ہے کہ وہ ان کے اسم کی صفت ہے یا اعنی کے مقدر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح احوال مسند الیہ میں سے چونکہ مسند الیہ کے لئے توابع کا مذکور ہونا بھی ہے اسلئے یہاں سے فاضل مصنف نے مسند الیہ کے توابع کو ذکر کیا ہے اور توابع میں سب سے پہلے چونکہ لغت اور وصف مذکور ہوتا ہے اسلئے مصنف نے وصف کو سب سے پہلے ذکر کیا ہے۔ بہر حال وصف مسند الیہ کے احوال میں سے ہے۔ مسند الیہ خواہ معروض ہو خواہ نکرہ ہو یعنی وصف مطلقاً مسند الیہ کے احوال میں سے ہے مسند الیہ معروض ہو یا نکرہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ وصف کا اطلاق ایک تو تابع مفعول پر ہوتا ہے یعنی اس لفظ پر ہوتا ہے جو ترکیب میں صفت واقع ہے اور دوسرے مصدری معنی پر ہوتا ہے یعنی لغت اور صفت کے ذکر کرنے پر ہوتا ہے یعنی وصف کے مصدری معنی ہیں لغت اور صفت ذکر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اما وصف میں وصف کے مصدری معنی کا مراد لینا زیادہ مناسب ہے کیونکہ فلکونہ سے مصنف نے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور علت أحداث اور معانی مصدریہ کی بیان کی جاتی ہے نہ کہ الفاظ کی اور مصنف رح کے قول اما بیاہ اما لابدال منہ کے موافق بھی مصدری معنی ہیں کیونکہ یہ دونوں بلاشبہ مصدری معنی میں مستعمل ہیں پس بیان میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے وصف سے بھی مصدری معنی مراد لینا بہتر ہوگا۔ فلکونہ سے مصنف نے مسند الیہ کے لئے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور چونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہاں وصف کے مصدری معنی (صفت اور لغت کا ذکر کرنا) مراد ہے اسلئے فلکونہ کی ضمیر وصف بمعنی المصدر کی طرف راجع ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کا ذکر کرنا مسند الیہ کے لئے بہتین اور کاشف ہے لیکن شارح کہتے ہیں کہ احسن یہ ہے کہ فلکونہ کی ضمیر کا مزرع وصف بمعنی تابع مخصوص ہو اور بمعنی المصدر نہ ہو کیونکہ مسند الیہ کے لئے بہتین اور کاشف وصف بمعنی تابع ہوتا ہے اس کا ذکر کرنا بہتین اور کاشف نہیں ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ اما وصف میں وصف سے وصف بمعنی مصدر مراد لیا گیا ہے اور ضمیر وصف بمعنی تابع مخصوص کی طرف راجع کی گئی ہے۔ یہ کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ بیان صنعت استخدام ہے اور صنعت استخدام یہ ہے کہ لفظ کے دو معنی ہوں جب لفظ کو ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی جائے تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ صنعت استخدام کا بیان ان شاء اللہ فن بدیع میں

تفصیل کے ساتھ کیا جائے گا۔

الحاصل مسند الیہ کے لئے وصف اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسند الیہ کے معنی کو واضح اور ظاہر کر دے جیسے تیرا قول
الحکم الطویل العرض العمیق یحتاج الی فراع یشغلہ اس مثال میں طویل، عریض، عمیق تینوں کا مجموعہ جسم کے لئے صفت
کا شق ہے کیونکہ تینوں کا مجموعہ جسم کی وضاحت اور تعریف کرتا ہے اس طور پر کہ جسم وہ ہے جو طول، عرض، عمق تینوں میں تقسیم
کو قبول کرتا ہو۔ اردو میں جیسے یہ

پڑے عکس اس کے لب سرخ کا گرسا غریں : ہو خجالت سے وہیں بادہ گلغام سفید

اس مثال میں لب کے لئے سرخ اور بادہ کے لئے گلغام کی صفت تو ضیح کے لئے ہے، اسی طرح اگر وصف مسند الیہ
کا نہ ہو بلکہ مسند الیہ کے علاوہ کا ہو تو بھی وہ اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے الامعی الذی یظن بک الظن : کان قدرای وقد کما
اس کے معنی ذکی اور روشن دماغ کے ہیں اور اس کے بعد آنے والا وصف یعنی الذی یظن بک الظن اس کے معنی کی تو ضیح
کرتا ہے۔ یعنی ذکی اور روشن دماغ وہ شخص ہے جس کا گمان بھی تیرے متعلق ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے
اور المعنی ترکیب میں مسند الیہ نہیں ہے بلکہ وہ یا تو اس ان کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے۔ بیت سابق یہ ہے
ان الذی جمع الساتر : والنجدة والبر والحقی جمعا۔ یعنی وہ شخص جس نے سخاوت، شجاعت، نیکی اور پرہیزگاری کو جمع
کیا ہے ذہن ہے جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے یا المعنی ان کے اسم
کی صفت واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا معنی مقدار کی وجہ سے منصوب ہے الحاصل المعنی مرفوع ہوا منصوب
ترکیب میں مسند الیہ نہیں ہے۔

أَوْ لَكُونِ الْوُصْفُ مُخَصَّصًا لِلْمُسَدِّ إِلَيْهِ أَيْ مُقَدِّمًا إِنْ شَرَّكَهُ أَوْ رَافِعًا إِحْتِمَالًا
وَفِي عُرْبِ النُّحَاةِ التَّخْصِصُ عِبَارَةٌ عَنْ تَقْلِيلِ الْأَشْتِرَاكِ فِي التَّكْرَرِ وَالشَّوْضِ
عَنْ رَفْعِ الْإِحْتِمَالِ الْحَاصِلِ فِي الْمَعَارِفِ نَحْوُ زَيْدٍ الشَّاجِرِ عِنْدَ نَافِثَاتٍ
وَصَفَةٍ بِالشَّاجِرِ يَرْفَعُ الْإِحْتِمَالَ غَيْرَهُ أَوْ يَكُونُ الْوُصْفُ مَدْحًا أَوْ ذَمًّا نَحْوُ جَاءَنِي
زَيْدٌ الْعَالِمُ أَوْ الْجَاهِلُ حَيْثُ يَتَعَيَّنُ الْمَوْصُوفُ أَعْنِفَ زَيْدًا أَوْ قَبْلَ
ذِكْرِهِ أَيْ ذِكْرُ الْوُصْفِ وَالْأَلْكَانُ الْوُصْفُ مُخَصَّصًا أَوْ يَكُونُ فِيهِ تَأْكِيدُ الْخَوَاصِ
الذَّائِرَةِ كَانَ يَوْمًا عَظِيمًا فَإِنْ لَفْظُ أَمْسٍ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى الدَّائِمِ وَقَدْ يَكُونُ
الْوُصْفُ لِبَيَانِ الْمُفْصُولِ وَتَفْسِيرِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ
وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ حَيْثُ وَصَفَ دَابَّةً وَطَائِرًا بِمَا هُوَ مِنْ خَوَاصِلِ الْجَنَسَيْنِ
لِبَيَانِ أَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُمَا إِلَى الْجَنَسِ دُونَ الْفَرْقِ بِهَذَا الْأَعْتِبَارِ أَنَّ هَذَا الْوُصْفَ
زِيَادَةٌ تَعْمِيمٌ وَالْإِحَاطَةُ

ترجمہ

یا وصف کے مسند الیہ کا مختص ہونے کی وجہ سے یعنی اس کے اشتراک کو کم کرنے، الایا اس کے احتمال کو اٹھا نیا لا ہے اور نجات کی اصطلاح میں تخصیص نام ہے نکرہ میں اشتراک کے کم کرنے کا اور توضیح نام ہے اس احتمال کو اٹھانے کا جو معرف میں حاصل ہوتا ہے جیسے زید التاجر عندنا، زید تاجر ہمارے پاس ہے اس لئے کہ زید کا تاجر کے ساتھ متصف ہونا اسکے غیر کے احتمال کو اٹھا دیتا ہے۔ یا وصف کے مدح یا ذم ہونے کی وجہ سے جیسے جادنی زید العالم اد الجاہل میرے پاس زید محال ہے وہ آیا، یا زید جو جاہل ہے وہ آیا جہاں موصوف یعنی زید وصف کے ذکر سے پہلے متعین ہو ورنہ تو وصف مختص ہو گا یا اسلئے کہ وصف تاکید ہو جیسے اس الدابر کان یوما عظیما کل گذشتہ بڑا دن تھا اسلئے کہ لفظ اس خود دہر پر دلالت کرتا ہے اور کبھی وصف مقصود کے بیان اور مسند الیہ کی تفسیر کے لئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، نہیں ہے کوئی دابر جو زمین پر چلے اور نہیں ہے کوئی پرندہ جو اپنے بازو لے اڑے اس حیثیت سے کہ دابر اور طائر کو اس چیز کے ساتھ متصف کیا ہے جو دونوں کی جنس کی خواص میں سے ہے اس بات کو بیان کرنے کے لئے کہ ان دونوں سے مقصود جنس ہے نہ کہ فرد اس اعتبار سے اس وصف نے (یا دنی تعیم در تمام افراد کو محیط ہونے کا فائدہ دیا ہے

تشریح

وصف رد فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے مسند الیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے۔ علماء بیان کے نزدیک تخصیص یہ ہے کہ اگر مسند الیہ نکرہ ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے اشتراک کو کم کر دیا جائے مثلاً آپ کہیں رجل تاجر عندنا، رجل تاجر ہمارے پاس ہے پس رجل چونکہ تاجر اور غیر تاجر دونوں کو شامل ہے اور وصف تاجر نے غیر تاجر کو خارج کر دیا ہے اسلئے یہ کہا جائے گا کہ وصف تاجر نے رجل کے اشتراک کو کم کر دیا ہے اور اس اشتراک کو کم کرنے کا نام ہی تخصیص ہے اور اگر مسند الیہ معرف ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے احتمال کو اٹھانے اور ختم کرنے کا نام تخصیص ہے مثلاً زید نام کے دو آدمی ہیں ایک تاجر دوم فقیہ پس جب آپ نے زید التاجر عندنا کہا تو وصف تاجر نے اس کے فقیہ ہونے کے احتمال کو ختم کر دیا اور زید کو تاجر کے ساتھ خاص کر دیا۔ الحاصل علماء بیان کے نزدیک تخصیص کے دو فرد ہیں (۱) تعلیل اشتراک (۲) رفع احتمال۔ اور علماء نجات کے نزدیک صرف نکرہ میں اشتراک کو کم کرنے کا نام تخصیص ہے اور ہر معرف کے اندر پیدا ہونے والے احتمال کو اٹھانا تو یہ علماء نجات کے نزدیک توضیح کہلاتا ہے تخصیص نہیں کہلاتا۔ معنی فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی مدح کے لئے مسند الیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے جیسے جادنی زید العالم میرے پاس زید عالم آیا اس میں العالم صفت زید مسند الیہ کی مدح کے لئے ہے اردو میں جیسے ۵

دوش لگ پہ دیکھ کے نعش شہید عشق ۛ حوروں کو یہ گمان ہے عرشیں بریں نہ ہو

اس میں بریں صفت عرش کی مدح کے لئے ہے۔

اور کبھی مسند الیہ کی مذمت کرنے کے لئے مسند الیہ کا وصف لایا جاتا ہے جیسے جادنی زید الجاہل اسمیں جاہل صفت زید کی مذمت کے لئے ہے۔ یہ خیال رہے کہ وصف مسند الیہ کی مدح یا ذم کے لئے اسی وقت ہوگا جبکہ

موصوف (زید) وصف کے مذکور ہونے سے پہلے متعین ہوا اور اگر موصوف پہلے سے متعین نہیں ہے تو وصف مختص ہوگا، مارج یا ذام نہیں ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تاکید کے لئے وصف لایا جاتا ہے مگر یہاں تاکید سے اصطلاحی تاکید مراد نہیں ہے نہ تاکید لفظی مراد ہے اور نہ تاکید معنوی مراد ہے بلکہ تاکید لغوی مراد ہے یعنی مسند الیہ کی تقریر اور اس کو پختہ کرنے کے لئے وصف ذکر کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ مسند الیہ اس وصف کے معنی کو متضمن ہو کیونکہ جب مسند الیہ اس وصف کے معنی کو متضمن ہے تو مسند الیہ کے بعد اس وصف کا ذکر اس کے لئے مؤید اور مقرر ہوگا جیسے اس الدابر کان یونا عظیمًا کل گذشتہ بڑا دن تھا۔ اس مثال میں اس مبتدا ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور دابر اس کی صفت ہے اور دابر کے معنی گذرنے کے ہیں پس اس بھی چونکہ دوبر کے معنی یعنی گذرنے پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس کو دابر کے ساتھ متفق کرنا تاکید ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے اور اس کی تفسیر کرنے کے لئے مسند الیہ کا وصف ذکر کیا جاتا ہے جیسے وامن دابة فی الارض دلا طائر یطیر بحنا حیا لام امثالکم۔ یہاں فی الارض دابة کے اور یطیر بحنا حیا طائر کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی دابة اور طائر کو دونوں جنسوں کے خواص کے ساتھ یہ بیان کرنے کے لئے متفق کیا ہے کہ ان دونوں سے جنس مقصود ہے فرد مقصود نہیں ہے یعنی دابة سے جنس دابة مراد ہے اور طائر سے جنس طائر مراد ہے چنانچہ آیت کا یہ مطلب ہے کہ اجناس دابة میں سے کوئی جنس دابة نہیں اور اجناس طیور میں سے کوئی جنس طائر نہیں مگر.....

شارح کہتے ہیں کہ یہاں وصف کو ذکر کرنے سے چونکہ جنس کو بیان کرنا مقصود ہے اس لئے یہ وصف تعیم اور احاطہ افراد کے لئے مفید ہوگا کیونکہ جنس تمام افراد میں متفق ہوتی ہے لہذا مسند الیہ اپنے تمام افراد کو عام اور محیط ہوگا۔

وَمَا تَوْكِيدُهُ إِذْ تَوْكِيدُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ، فَلِلتَّعْيِيرِ أَيْ لِتَقْرِيرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ
أَيْ تَحْقِيقِ مَقْهُومِهِ وَمَدَّ لَوْلِيهِ أَغْنَىٰ جَعْلُهُ مُعَرَّرًا مُحَقَّقًا شَائِبًا بِحَيْثُ لَا يَنْطُرُ
بِهِ غَيْرُهُ تَحْوِجَاءُ فِي زَيْدٍ زَيْدٌ إِذَا ظَنَّ الْمُتَكَلِّمُ عَقْلَهُ السَّامِعِ عَنْ بَمَاعٍ
لَفْظِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ عَنْ حَمْلِهِ عَلَىٰ مَعْنَاهُ وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ تَقْرِيرُ الْمُتَكَلِّمِ تَحْوِ
أَنَا عَرَفْتُ أَوْ الْمُتَكَلِّمُ عَلَيْهِ تَحْوِ أَنَا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ وَحَدَّثِي أَوْ لَا غَيْرِي
وَنَبِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ تَاكِيدِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فِي شَيْءٍ وَتَاكِيدُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لَا
يَكُونُ لِتَقْرِيرِ الْمُتَكَلِّمِ فَظُّ وَبُيَضَّرُ الْمُصَنَّفُ بِهَذَا أَوْ دَنَجٍ تَوْهِيْمِ الشَّجْوَزِ أَيْ
الشَّكْمِ بِالنَّجَازِ تَحْوِظَةُ النَّصِّ الْأَمِيرِ الْأَمِيرُ أَوْ نَفْسُهُ أَوْ عَيْنُهُ لِقَوْلِهِ يَتَوَهَّمُ أَنَّ
إِسْنَادَ الْقَطْعِ إِلَى الْأَمِيرِ بِحَاسَرٍ وَنَاسًا الْقَاطِعُ بَعْضُ عِلْمَانِهِ أَوْ لِدَنَجٍ تَوْهِيْمِ
الشَّهْرِ تَحْوِجَاءُ فِي زَيْدٍ زَيْدٌ لِشَأْنِهِ يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْحَبَائِي غَيْرُ زَيْدٍ وَإِنَّمَا ذِكْرُ زَيْدٍ
عَلَى سَبِيلِ الشَّهْرِ أَوْ لِدَنَجٍ تَوْهِيْمِ عَدَمِ الشَّمُولِ تَحْوِجَاءُ فِي الْقَوْمِ كُلِّهِمْ أَوْ أَجْمَعُونَ

لَسَلَا يَتَوَهَّمُ أَنَّ بَعْضَهُمْ لَحَرَّ يَجْمَعُ إِلَّا أَنَّكَ لَكَ تَعْتَدَا بِهِمْ أَوْ أَنَّكَ جَعَلْتَ الْفِعْلَ
الْوَاقِعَ مِنَ الْبَعْضِ كَالْوَاقِعِ مِنَ الْكُلِّ بِسَاءَ عَلَى أَهْلِهِمْ فِي حُكْمِهِمْ شَخْصٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ

اور بہر حال مسند الیہ کی تاکید لانا پس مسند الیہ کی تقریر کے لئے ہے یعنی مسند الیہ کے مفہوم اور مدلول کی تحقیق کے لئے یعنی مسند الیہ کو محقق، مقرر، ثابت کرنے کے لئے۔ ایسے طریقہ پر کہ سامع اس سے اس کے غیر کا گمان نہ کرے جیسے جاردنی زید زید جب منکلم لفظ مسند الیہ کو سننے یا اس کو اس کے معنی پر محمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تقریر محکم مراد ہے جیسے انا عرفت یا تقریر محکم علیہ مراد ہے جیسے انا سمعت فی حاجتک و صدی یا لآخری اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ مسند الیہ کی تاکید ہی سے نہیں ہے اور مسند الیہ کی تاکید کبھی تقریر محکم کے لئے نہیں ہوتی اور مصنف مغرب اس کی مراحت کریں گے۔ یا مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے یعنی تکلم بالمجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے قطع النفس الامیر الامیر الایٹالا میر نفسہ یا الامیر عینہ امیر نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرف مجاز ہے اور کاٹنے والا اس کا کوئی غلام ہے یا سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جاردنی زید زید تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ آنے والا زید کے علاوہ ہے اور زید کا ذکر سہواً کیا ہے۔ یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جاردنی القوم کلہم یا اجمعون تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ ان میں سے بعض نہیں آئے مگر تو نے ان کا اعتبار نہیں کیا ہے یا تو نے اس فعل کو جو بعض سے واقع ہے ایسا بنا دیا جیسا کہ کل سے واقع ہو اس بنا پر کہ وہ سب ایک ہی شخص کے حکم میں ہیں۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کی تاکید لائی جائے اور مسند الیہ کی تاکید اس لئے لائی جاتی ہے تاکہ مسند الیہ کے مفہوم اور مدلول کو سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت کر دیا جائے کہ سامع کو دوسرے کا شبہ نہ رہے جیسے جاردنی زید زید میں دوسرا زید تاکید کیلئے اس لئے تاکہ سامع کے ذہن میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ زید ہی آیا ہے کوئی دوسرا نہیں آیا اور یہ اس وقت کہا جائے گا جب منکلم کو یہ خیال ہو کہ سامع لفظ مسند الیہ کے سننے سے غافل ہے۔ یا مسند الیہ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنے سے غافل ہے مثلاً کسی نے کہا جاو اسد اور پھر منکلم کو یہ خیال ہوا کہ سامع اسد کو اس کے حقیقی معنی (جوان مفترس) پر محمول کرنے سے غافل ہے یعنی منکلم نے یہ اعتقاد کیا کہ سامع نے اسد کو معنی مجازی (رجل شجاع) پر محمول کیا ہے پس منکلم نے سامع کی اس غفلت کو دور کرنے کے لئے دوبارہ اسد کہا پس لفظ اسد کا دوبارہ ذکر کرنا اس بات کا فائدہ دیا کہ اسد سے جوان مفترس مراد ہے رجل شجاع مراد نہیں ہے شارح کی عبارت میں مفہوم کے بعد مدلول کا ذکر عطف عام علی الخاص کے قبیل سے ہے کیونکہ مفہوم سے معنی حقیقی مراد ہے اور مدلول سے مراد کچھ جس پر لفظ دلالت کرے خواہ وہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو شارح اعمی جملہ مقرر سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ تحقیق مفہوم سے مراد یہ نہیں ہے کہ مفہوم محقق اور ثابت ہو اس طور پر کہ اس سے

خفاء دور کر دیا جائے بلکہ تحقیق مفہوم سے مراد یہ ہے کہ مفہوم سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت ہو کہ سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ اس لفظ مسند الیہ سے اسکے علاوہ دوسرا مراد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مصنف کے قول فلتنقریر سے تقریر محکم یا تقریر محکوم علیہ مراد ہے حاصل یہ کہ شارح تو اس بات کے قائل ہیں کہ فلتنقریر سے مصنف کی مراد صرف تقریر مسند الیہ ہے اور یہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ مصنف کی مراد صرف تقریر مسند الیہ نہیں ہے بلکہ تقریر محکم یا تقریر محکوم علیہ (مسند الیہ) مراد ہے۔ تقریر محکم کی مثال ”انا عرفت“ ہے اس طور پر کہ متکلم کی طرف دو بار اسناد کی گئی ہے ایک اتنا کی طرف دوسرے ضمیر متصل کی طرف۔ اور تقریر محکوم علیہ کی مثال جیسے انا سمیت فی حاجک وحدی یا لاغیری ہے یعنی تیری حاجت کے سلسلے میں صرف میں نے کو شش کی ہے لفظ وحدی اور لاغیری دونوں میں سے ہر ایک محکوم علیہ کی تاکید کے لئے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقریر محکوم علیہ کی مثال پر اعتراض ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ وحدی اور لاغیری مسند الیہ کی تاکید نہیں ہیں کیونکہ وحدی ترکیب میں حال واقع ہے اور لاغیری مسند الیہ پر معطوف ہے، اور حال اور معطوف دونوں تاکید اصطلاحی نہیں ہیں اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تاکید سے عام مراد ہے اصطلاحی ہو یا لغوی ہو تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ دونوں مثالیں مسند الیہ کی تاکید موجود ہے بلکہ دونوں مثالوں میں اس تخصیص کی تاکید موجود ہے جو تخصیص مسند الیہ کی تقدیم سے مستفاد ہے۔ حاصل یہ کہ ان بعض لوگوں کا تقریر کو تقریر محکوم علیہ پر محمول کرنا تو درست ہے لیکن اس کی جو مثال ذکر کی گئی ہے وہ غلط ہے۔ و تاکید المسند الیہ سے شارح نے بعض لوگوں کے قول پر رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تاکید مسند الیہ تقریر محکم کے لئے ہرگز نہیں ہوتی یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسند الیہ کی تاکید تقریر محکم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ انا عرفت میں تقریر محکم مسند الیہ کی اس تقدیم کی وجہ سے ہے جو تکرار اسناد کا تقاضہ کرتی ہے تاکید مسند الیہ سے تقریر محکم نہیں ہوتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف عنقریب اس کی تصریح فرمائیں گے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کی تاکید کبھی مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے لائی جاتی ہے یعنی سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہ متکلم نے مجاز کے طریقہ پر کلام کیا ہے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے مثلاً تاکید لفظی کے ساتھ یوں کہا گیا قطع اللص الامیر الامیر۔ یا تاکید معنوی کے ساتھ یوں کہا گیا قطع اللص الامیر نفسہ یا عینہ، چور کا ہاتھ امیر ہانے کا ٹاپہ یہاں الامیر مسند الیہ کی تاکید اسلئے لائی گئی ہے تاکہ سامع کو یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرف مجاز ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امیر کے کسی غلام نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی وہم کو دور کرنے کے لئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے یعنی کبھی سامع کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ متکلم نے مسند الیہ کا ذکر سہواً کر دیا ہے ورنہ مسند الیہ یہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مسند الیہ کی تاکید ذکر کر دی جاتی ہے جیسے جاردی دید زید میرے پاس زید ہی آیا ہے۔ اس مثال میں اگر دوسرا زید ذکر نہ کیا جاتا تو سامع کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ آنے والا زید نہیں ہے بلکہ زید کے علاوہ کوئی دوسرا ہے اور متکلم نے زید کا ذکر سہواً کیا ہے پس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم نے زید کو دوبارہ ذکر کر دیا۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی عدم شمول کے دہم کو دور کرنے کے لئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے جیسے جاردنی القوم کلہم یا جاردنی القوم اجمعون میرے پاس قوم کے تمام افراد آئے۔ اگر کلہم یا اجمعون کی تاکید ذکر نہ کی جاتی اور صرف جاردنی القوم کہہ دیا جاتا تو سامع کو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ مسند الیہ یعنی لفظ قوم تمام افراد کو شامل نہیں ہے اور آنے والے تمام افراد نہیں ہیں بلکہ اکثر لوگ آئے اور بعض نہیں آئے لیکن مستحکم نے ان بعض کا اعتبار نہ کر کے جاردنی القوم کہہ دیا یا سامع نے یوں سمجھا کہ قوم کے تمام لوگ باہمی تعاون کی وجہ سے چونکہ شخص واحد کے حکم میں ہیں اسلئے آنے کا وہ فعل جو قوم کے بعض افراد سے صادر ہوا ہے ایسا ہے جیسا کہ کل سے صادر ہوا ہو اسلئے مستحکم نے فعل کو پوری قوم کی طرف منسوب کر دیا ہے پس سامع کے اس دہم کو دور کرنے کے لئے مستحکم نے مسند الیہ (القوم) کو کلہم یا اجمعون کی تاکید ساتھ مؤکد کر دیا ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُهُ أَيْ تَعْيِينُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِعَطْفِ الْبَيَانِ فَلَا يُضَاحِجُهُ بِإِسْمِهِ مُخْتَصَرٌ بِهِ مَخُوفٌ دَمٌ صَدِيقُكَ خَالِدٌ وَلَا يَلْتَمِزُ أَنْ يَكُونَ الثَّانِي أَوْ ضَرْفٌ لِمَخَافَةِ أَنْ يَحْضُرَ إِلَّا يَضَاحُ مِنْ إِحْتِمَالِ عَمَلِهِمَا وَتَنْدَ يَكُونُ عَطْفُ الْبَيَانِ بِغَيْرِ إِسْمٍ مُخْتَصَرٌ بِهِ كَقَوْلِهِ ع وَالْمُؤْمِنُ مِنَ الْعَائِدَاتِ الظَّاهِرُ يَنْسَحُحُهَا فَإِنَّ الظَّاهِرَ عَطْفُ بَيَانٍ لِلْعَائِدَاتِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ إِسْمًا مُخْتَصَرًا بِهَا وَتَنْدَ يَحْجُ عَطْفُ الْبَيَانِ بِغَيْرِ إِلَّا يَضَاحُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْغُرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ ذَكَرَ صَاحِبُ التَّكْشَافِ أَنَّ الْبَيَانَ الْحَرَامَ عَطْفُ بَيَانٍ لِلْكَعْبَةِ جِوْعٌ بِهِ يَلْتَمِزُ لَا إِلَّا يَضَاحُ كَمَا يَحْجُ الصِّفَةُ لِذَلِكَ.

ترجمہ

اور بہر حال مسند الیہ کے بعد عطف بیان لانا ایسے اسم کے ساتھ جو اسم مسند الیہ کے ساتھ منقص ہو واضح کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا دوست خالد آیا اور ثانی کا زیادہ واضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ وقت کا حاصل ہونا دونوں کے اجتماع سے ممکن ہے اور کبھی عطف بیان اسم منقص بہ کے علاوہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسے شاعر کا قول اس ذات کی قسم جو امن دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں کو یعنی پرندوں کو جو چھوٹے ہیں پس ظہر، عائدات کا عطف بیان ہے باوجودیکہ ظہر عائدات کے ساتھ منقص نہیں ہے اور کبھی عطف بیان غیر ایضاح کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول میں، اللہ تعالیٰ نے کعبہ یعنی بیت الحرام کو لوگوں کے قیام کے لئے بنایا ہے۔ صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ بیت الحرام کعبہ... کا عطف بیان ہے اسکو مدح کے لئے لایا گیا ہے نہ کہ ایضاح کے لئے جیسا کہ مدح کے لئے صفت آتی ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کے بعد عطف بیان لایا جائے اور مسند کے لئے عطف بیان اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسند الیہ کی ایسے اسم کے ساتھ وضاحت کرنا اور غیر

کے احتمال کو رفع کرنا مقصود ہو جو اسم مسند الیہ کے ساتھ منقص ہو جیسے قدم صدیق خالد تیرا دوست خالد آیا۔ اس مثال میں خالد کے ذریعہ صدیق کی وضاحت کی گئی ہے اس طور پر کہ مخاطب کے دوست بہت سے ہو سکتے ہیں معلوم نہیں کون سا دوست آیا مگر جب عطف بیان یعنی خالد کو ذکر کر دیا گیا تو خالد کے علاوہ دوسروں کا احتمال ختم ہو گیا اور صدیق کی وضاحت ہو گئی۔ ولا یلزم سے شارح نے مصنف پر تین اعتراض کیے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عطف بیان کا مسند الیہ سے اوضح ہونا ضروری ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے کہ عطف بیان مسند الیہ کی وضاحت کے لئے آتا ہے اور عطف بیان سے مسند الیہ کی وضاحت اسی وقت ہوگی جبکہ مسند الیہ، عطف بیان کی بہ نسبت غیر اوضح ہو اور عطف بیان اوضح ہو۔ حالانکہ عطف بیان کا اوضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا بھی ممکن ہے کہ مسند الیہ اور عطف بیان دونوں کے مجموعہ سے وضاحت حاصل ہو صرف عطف بیان ایضاح کے لئے کافی نہ ہو مثلاً زید نام کے بہت سے لوگ ہیں مگر ان میں ابو عبد اللہ ایک ہی کی کنیت ہے اور ابو عبد اللہ بہت سے لوگوں کی کنیت ہے مگر ان میں زید نام کا ایک ہی شخص ہے پس ایسی صورت میں اگر جازید کہا جائے تو بھی خفا رہے گا کیونکہ معلوم نہیں کون زید آیا اور اگر جازید ابو عبد اللہ کہا جائے تب بھی خفا رہے گا اسلئے کہ معلوم نہیں کون سا ابو عبد اللہ آیا اور اگر جازید ابو عبد اللہ کہا جائے تو ان دونوں کے مجموعہ سے خفا دور ہو جائیگا اور یہ واضح ہو جائیگا کہ وہ شخص آیا جس کا نام زید اور کنیت ابو عبد اللہ ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ عطف بیان اسم منقص بہ کے ساتھ آتا ہے یعنی عطف بیان ایسا اسم ہوگا جو اول کے ساتھ منقص ہو حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کبھی عطف بیان غیر اسم منقص بہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جو اسم عطف بیان ہے وہ اول کے ساتھ منقص نہیں ہوتا جیسے ”والمومن العائدات الطیریمما“۔ قسم ہے اس ذات کی جو امن دینے والی ہے پناہ چاہئے والوں یعنی پرندوں کو جو اس کو چھوتے ہیں اس شعر میں الطیر عائدات کا عطف بیان ہے مگر طیر عائدات کے ساتھ منقص نہیں ہے کیونکہ پرندے پناہ چاہتے بھی ہیں اور نہیں بھی چاہتے جیسا کہ پناہ چاہنے والے پرندے بھی ہوتے ہیں اور پرندوں کے علاوہ بھی۔ یہ خیال رہے کہ اس شعر میں عائدات مسند الیہ نہیں ہے بلکہ مومن اسم فاعل کا مفعول بہ ہے۔ اس مثال سے صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ عطف بیان کبھی اول کے ساتھ منقص نہیں ہوتا ہے اول مسند الیہ ہو یا غیر مسند الیہ ہو۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عطف بیان صرف ایضاح کے لئے آتا ہے غیر ایضاح کے لئے نہیں آتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عطف بیان کبھی غیر ایضاح کے لئے بھی آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاماً للناس میں بیت الحرام کعبہ کا عطف بیان ہے اور کعبہ کیسا منقص ہے۔ لیکن بیت الحرام کعبہ کی وضاحت کے لئے نہیں ہے کیوں کہ کعبہ تو خود ہی اوضح ہے صاحب کشاف نے بھی یہ ہی ذکر کیا ہے کہ بیت الحرام ایضاح کے لئے نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کو مدح کے لئے لایا گیا ہے اس طور پر کہ کعبہ ایسا گھر ہے جس میں جلال اور شرف و تجور سب حرام ہیں اور اس میں داخل ہونے والا مستحق امن ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ صفت کو مدح کے لئے لایا جاتا ہے۔ ان تینوں اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا کلام غالب پر مبنی ہے یعنی مصنف نے جو کچھ کہا ہے اس کا

مطلب یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوگا اب اگر کبھی کبھار اس کے خلاف ہو جائے تو یہ مصنف کے کلام کے معارض نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْإِسْدَالُ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْمُسْتَدَالِ بِهِ فَلِزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ مِنْ إِضَافَةِ الْمَصْدَرِ إِلَى الْمَفْعُولِ أَوْ مِنْ إِضَافَةِ الْبَيَانِ أَيْ لِلزِّيَادَةِ الَّتِي هِيَ التَّقْرِيرُ وَهَذَا مِنْ عَادَةِ ائْتِنَانِ صَاحِبِ الْبُحْتَارِ حَيْثُ قَالَ فِي التَّأَكِيدِ لِلتَّقْرِيرِ وَهَهُنَا لِيَزِيدَ فِي التَّقْرِيرِ وَمَعَ هَذَا لَا يَحْتَاجُونَ عَنْ سَكَنَةِ لَطِيفَةٍ وَهِيَ الْإِنْبَاءُ إِلَى أَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْبَدَلِ هُوَ أَنْ يَكُونُ مَفْصُودًا بِالنِّسْبَةِ وَالتَّقْرِيرُ زِيَادَةٌ تُحْصَلُ مُبَعَاوَضَةً بِمِثْلِ التَّأَكِيدِ فَإِنَّ الْغَرَضَ مِنْهُ نَفْسُ التَّقْرِيرِ وَالتَّقْيِيقِ مُحَوَّجَاءُ فِي أَخَوَاتٍ زَيْدٌ فِي بَدَلِ التَّكْنِ وَتُحْصَلُ التَّقْرِيرُ بِالتَّكْرِيرِ وَجَاءَ فِي الْقَوْمِ أَكْثَرُهُمْ فِي بَدَلِ الْبَعْضِ وَسَلِبِ عَمَّا وَتَوْبَهُ فِي بَدَلِ الْإِسْتِمَالِ.

ترجمہ

اور بہر حال اس سے یعنی مستدالیہ سے بدل لانا پس زیادتی تقریر کے لئے ہے۔ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یا اضافت بیانہ ہے یعنی اس زیادتی کے لئے جو بعینہ تقریر ہے اور یہ صاحب بفتح کا تعین ہے چنانچہ انھوں نے باب تاکید میں للتقریر کہا ہے اور یہاں لزیادۃ التقریر ہے اس کے باوجود ایک لطیف نکتہ سے خالی نہیں ہے اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدل سے غرض یہ ہے کہ وہ مقصود بالذات ہوتا ہے اور تقریر ایک زائد امر ہے جو تبت اور ضمنا حاصل ہوتا ہے۔ بر خلاف تاکید کے اسلئے کہ اس سے غرض نفس تقریر اور تحقیق ہے جیسے عارفی اخوک زید بدل کل میں اور تقریر، تکرار سے حاصل ہوتی ہے اور عارفی القوم اکثر ہم بدل بعض میں اور سلب عمد و توبہ بدل استمال میں

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مستدالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کے لئے بدل لایا جاتا ہے یعنی مستدالیہ مبدل منہ ہوتا ہے اور پھر اس کا بدل ذکر کیا جاتا ہے اور بدل لانے کی غرض مستدالیہ کی تقریر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ زیادت مصدر بھی استعمال ہوتا ہے اور حاصل مصدر کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے پہلی صورت میں زیادت کی اضافت تقریر کی طرف اضافت لامیہ ہوگی فاعل کی طرف یا مفعول کی طرف اور وجہ اسکی یہ ہے کہ زیادت مصدر لادم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے پس زیادت مصدر اضافت الی الفاعل کی صورت میں لازم ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ مستدالیہ سے بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ تقریر مستدالیہ زائد ہو جائے اور اضافت الی المفعول کی صورت میں متعدی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مستدالیہ سے بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ مکمل تقریر مستدالیہ کو زیادہ کرے۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ زیادت تقریر کو اضافت مصدر الی المفعول قرار دینا غلط ہے کیونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے ایک شے کو دوبار ذکر کرنے سے اور زیادتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ اس کے بعد

شے آخر مذکور ہو حالانکہ آنے والی مثالوں میں مسند الیہ کو دوبار ذکر نہیں کیا گیا ہے اور جب مسند الیہ کو دوبار ذکر نہیں کیا گیا تو تقریر حاصل نہ ہوگی اور جب تقریر حاصل نہیں ہوئی تو اس کے بعد بدل زیادتی تقریر کے لئے کیے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ بدل تقریر میں زیادتی کرنا ہے اس طور پر کہ تقریر بدل کے علاوہ سے حاصل ہو اور اس کی زیادتی بدل سے حاصل ہو۔ بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ بدل تقریر مسند الیہ کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ تقریر مسند الیہ ایک امر زائد ہے کیونکہ بدل لانے سے اصل عرض تو یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہونہ کہ مبدل منہ۔ اور یہی مسند الیہ کی تقریر تو وہ اس مقصود سے زائد چیز ہے۔ اور دوسری صورت میں یعنی حاصل مصدر کے معنی میں استعمال ہونے کی صورت میں اضافت بیانہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ مسند الیہ سے بدل لایا جاتا ہے ایک زائد چیز یعنی تقریر کے لئے۔

وہذا من عادة سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تاکید کے موقع پر تو للتقریر فرمایا ہے اور اس جگہ لزادة التقریر فرمایا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاضل مصنف اس کتاب میں صاحب مفتاح علامہ سکا کی قطع ہیں اور علامہ سکا کی نے مفتاح العلوم میں اسی طرح کہا ہے۔ پس مصنف نے بھی ان کی اتباع میں اسی طرح کہدیا۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علامہ سکا کی نے ایسا کیوں کیا ہے۔ اس کے جواب میں شارح فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی کی عادت تفضن کی ہے یعنی علامہ سکا کی کلام میں جدت اور نئے اسلوب کو پسند فرماتے ہیں لہذا اپنی اسی عادت کے تحت ایک جگہ للتقریر اور ایک جگہ لزادة التقریر فرمادیا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس تفضن کے باوجود یہاں زیادت کا لفظ زیادہ کرنے میں ایک لطیف نکتہ بھیجے اور وہ یہ ہے کہ مصنف نے زیادت کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بدل لانے سے عرض یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور یہی تقریر تو وہ ایک زائد چیز ہے جو تبعاً اور ضمناً حاصل ہوتی ہے۔ اسکے برخلاف تاکید کہ اس سے نفس تقریر اور تحقیق مقصود ہوتی ہے پس اس فرق کو واضح کرنے کے لئے تاکید کے موقع پر زیادت کا لفظ ذکر نہیں کیا اور یہاں زیادت کا لفظ ذکر کر دیا۔ بدل کی چار قسمیں ہیں (۱) بدل الکل وہ ہے جس کی ذات بعینہ متبوع (مبدل منہ) کی ذات ہو جیسے جارنی اخوک زید۔ اس میں محمدا کی وجہ سے تقریر حاصل ہوئی ہے (۲) بدل البعض وہ ہے جس کی ذات مبدل منہ کی ذات کا بعض ہو جیسے جارنی القوم اکثرہم (۳) بدل الاضمار وہ ہے جس پر مبدل منہ مشتمل ہوتا ہے اس طور پر کہ مبدل منہ اجلاً بدل کی طرف مشیر ہو اور اس کا متقاضی ہو جیسے سلب عمروا ثوبہ (۴) بدل العطف وہ ہے جو غلطی کے بعد واقع ہوتا ہے جیسے جار زید حمارہ بدل العطف چونکہ کلام فصیح میں واقع نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے فاضل مصنف نے اسکی مثال ذکر نہیں فرمائی۔

وَبَيَانُ التَّصْوِيرِ فِيهَا أَنَّ الْمُتَّبِعَ عَلَى السَّابِقِ إِجْمَالًا حَتَّى كَانَتْ مَدْلُوكًا
أَمَّا فِي الْبَعْضِ نَظَاهِيرٌ وَأَمَّا فِي الْأَشْرَافِ فَتِلْكَ مَعْنَاهُ أَنْ يَشْتَمِلَ الْمُبْدَلُ مِنْهُ

عَلَى الْبَدَلِ كَاِشْتِمَالِ الظُّرْفِ عَلَى الْمَطْرُوبِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَكُونُ مُشْعَرًا بِهَا
اِجْمَالًا مُتَقَا ضِيَالَهُ بِوَجْهِ مَا يَحِيثُ تَبْقَى النَّفْسُ عِنْدَ ذِكْرِ الْمُبْدَلِ مِنْهُ
مُنْتَوِفَةً اِلَى ذِكْرِهِ مُنْتَظَرَةً لَهُ وَبِالْجُمْلَةِ يَحِبُّ اَنْ يَكُونَ الْمَتَّبِعُ فِيهِ يَحِيثُ
يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ الشَّايِعُ نَحْوُ اَعْجَبْتُ رَبِّي اِذَا اَعْجَبَكَ عِلْمُهُ بِخِلَافِ ضَرْبِ
رَبِّهِ اِذَا ضَرَبْتَ جِمَارَكَ وَلِهَذَا اصْرَحُوا بِاَنَّ نَحْوُ حَبَاءٍ فِي رَبِّهِ اَخُوهُ بَدَلُ
غَلَطٍ لَا بَدَلُ اِلَّا اِشْتِمَالِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النُّحَاةِ شَحْرَ بَدَلِ الْبَعْضِ وَالْاِشْتِمَالِ
بَلْ بَدَلُ الْكُلِّ اَيْضًا لَا يَحْتَلُوْنَ عَنْ اِيضَاحٍ وَتَفْسِيرٍ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِبَدَلِ الْغَلَطِ
لَا اِنَّهُ لَا يَقَعُ فِي فَصِيحِ الْكَلَامِ

ترجمہ

اور ان دونوں میں بیان تقریر یہ ہے کہ متبوع تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے یہاں تک کہ گویا وہ مذکور
ہے بہر حال بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بدل اشتمال میں پس اسلئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مبدل منہ بدل
پر مشتمل ہوتا ہے ایسا اشتمال نہیں جیسا کہ ظرف کا مظلوف پر ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ بدل کی طرف اجمالاً مشیر ہو
(اور) اس کا فی الجملہ مقتضی ہو اس حیثیت سے کہ نفس مبدل منہ کے ذکر کے وقت بدل کے ذکر کا مشتاق ہو (اور اس
کا منظر ہو الحاصل بدل اشتمال میں یہ ضروری ہے کہ متبوع اس حیثیت سے ہو کہ اسکو بولاجائے اور اس سے تابع
کا ارادہ کیا جائے جیسے العجبی زید جبکہ اس کا علم تجھ کو لعب میں ڈالے بر طلاف ضربت زید کے جبکہ تو نے اس کے
گدھے کو مارا ہو اسی وجہ انھوں نے تصریح کی ہے کہ جہاں زید اخوہ بدل غلط ہے نہ کہ بدل اشتمال جیسا کہ بعض نحاة
کا خیال ہے پھر بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل بھی ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہے اور مصنف بدل الغلط کے
درپے نہیں ہوئے کیونکہ بدل الغلط فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے

تشریح

وبحصول التقرير بالتكرير من شارح نے بدل الكل میں تقریر کو ثابت فرمایا تھا چنانچہ کہا تھا کہ جہاں اشکل زید
میں بدل الكل اور اس کا مبدل منہ چونکہ ذات میں متحد ہیں اگرچہ لفظوں میں مختلف ہیں اسلئے معنی زید کا
ذکر مکرر ہو گیا اور تکرار سے تقریر حاصل ہو جاتی ہے لہذا بدل الكل کے ذکر سے مبدل منہ میں تقریر حاصل ہو گئی اور بدل البعض
اور بدل الاشتمال میں تقریر اس طرح ہے کہ مبدل منہ متبوع ہے اور بدل اس کا تابع ہے اور متبوع اپنے تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے۔
بدل البعض میں متبوع کا تابع پر مشتمل ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ بدل البعض میں مبدل منہ کل ہوتا ہے اور بدل اس کا بعض اور جز ہوتا ہے
اور کل اپنے بعض پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ جہاں فی القوم اکثر ثم میں قوم اکثر پر مشتمل ہے اور جب ایسا ہے تو بدل البعض مبدل منہ
میں مذکور ہو گا اور جب بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہے تو بدل البعض کے ذکر میں تکرار پایا گیا اور تکرار سے تقریر اور
تقویت حاصل ہو جاتی ہے لہذا بدل البعض کے ذکر سے مبدل منہ کی تقریر حاصل ہو جائے گی اور بدل الاشتمال میں متبوع تابع
پر اسلئے مشتمل ہوتا ہے کہ مبدل منہ بدل اشتمال پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے لیکن یہ اشتمال ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ ظرف کا مظلوف

پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ اس طرح مشتمل ہوتا ہے کہ جب مبدل منہ مذکور ہوگا تو مبدل منہ اجمالاً بدل کی خبر دے گا اور اس کا مقتضی اور طالب ہوگا اس طور پر کہ مبدل منہ کے ذکر کے وقت نفس مبدل کے ذکر کا مشتاق ہوگا اور اس کا منتظر ہوگا۔ حاصل یہ کہ بدل الاشتمال میں متبوع بول کر تابع مراد لیا جاتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ متبوع تابع میں مستعمل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو مجباً ہو جائے گا بلکہ مراد یہ ہے کہ متبوع کے ذکر سے تابع سمجھا جاتا ہے یعنی فعل منسوب تو متبوع کی طرف ہوتا ہے لیکن تابع کی طرف فعل کی نسبت مراد ہوتی ہے اگرچہ متکلم نے اس کی صراحت نہیں کی ہے مثلاً جب کسی نے اعمیٰ زید کہا کہ زید نے مجھ کو تعجب میں ڈال دیا تو زید کا ذکر کسی ایسے وصف کے ذکر کا مقتضی ہوگا جو وصف سبب تعجب اور باعث تعجب ہو کیونکہ کسی کی ذات میں حیث الذلت تعجب کا سبب نہیں ہوتی ہے پس جب علمہ کہا تو وہ انتظار ختم ہو گیا کیونکہ علم سبب تعجب اور باعث تعجب ہوتا ہے اس کے بر خلاف اگر کسی نے زید کے گدھے کو مارا اور یوں کہا ضربت زید احمارہ تو یہ بدل اشتمال نہ ہوگا بلکہ بدل غلط ہوگا کیونکہ ضربت زید (متبوع) ضرب حمار (تابع) کی خبر نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے علمہ نے صراحت کی ہے کہ جارئی زید اخوہ بدل غلط ہے بدل اشتمال نہیں ہے جیسا کہ ابن حجب اس کو بدل اشتمال قرار دیتے ہیں۔ اور اخوہ بدل اشتمال اس لئے نہیں ہے کہ زید (متبوع) کا ذکر (تابع) اخوہ کی خبر نہیں دیتا ہے اور متبوع کے ذکر سے تابع کا انتظار نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال بدل اشتمال کا بھی ایک گود مبدل منہ میں ذکر ہو جاتا ہے اور جب مبدل منہ میں بدل اشتمال ایک گود نہ مذکور ہے تو بدل اشتمال کے ذکر سے یقیناً تکرار حاصل ہوگا اور تکرار سے چونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے اسلئے بدل اشتمال کے ذکر سے بھی تقریر حاصل ہو جائے گی۔

ثم بدل البعض سے شارح نے متن پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہے کیونکہ بدل میں تفصیل بعد الاجمال ہوتی ہے اور اجمال کے بعد تفصیل سے ایضاح اور تفسیر کا حاصل ہونا ضروری ہے لہذا بدل کا ذکر ایضاح اور تفسیر کے لئے بھی ہوگا اور جب ایسا ہے تو امتان کو یوں کہنا چاہئے تھا۔ اما لا بدال من زیادة التقریر والا ایضاح جیسا کہ دوسرے لوگوں نے کہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تقریر ایضاح کو مستلزم ہے تبعا حاصل ہو جاتی ہے مگر اس جگہ مقصود نہیں ہے اور جب اس جگہ ایضاح مقصود نہیں ہے تو اس کو ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے بدل الغلط کو اسلئے ذکر نہیں فرمایا ہے کہ وہ فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

وَأَمَّا الْعُظْمُ أَيْ جَعَلَ الشَّيْءَ مَعْظُومًا عَلَى الْمُسْتَدِ الْكَبِيرِ فَلْيُفْصِّلِ الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ
مَعَ إِحْتِصَائِهِ تَحْوِجَاءَ فِي زَيْدٍ وَعَمْرُو فَإِنَّ فِيهِ تَفْصِيلًا لِلْفَاعِلِ بِأَنَّهُ زَيْدٌ وَ
عَمْرُو مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى تَفْصِيلِ الْفِعْلِ بِأَنَّ الْمُجْعِيَيْنِ كَانَا مَعًا أَوْ مُتَرَتِّبَيْنِ
مَعَ هُكْلَةٍ أَوْ سِلَا هُكْلَةٍ وَاحْتِرَازَ بِقَوْلِهِ مَعَ إِحْتِصَائِهِ عَنْ تَحْوِجَاءَ فِي زَيْدٍ وَ
جَاءَ فِي عَمْرُو فَإِنَّ فِيهِ تَفْصِيلًا لِلْمُسْتَدِ إِلَيْهِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَظْمِ الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ

بَلْ مِنْ عَطْفِ الْجُمْلَةِ وَمَا يُقَالُ مِنْ إِشْءٍ اخْتِزَافٍ عَنْ تَحْوِجَاءٍ فِي زَيْدٍ
جَاءَ فِي عَمْرٍو مِنْ غَيْرِ عَطْفٍ فَكَيْسُ بَشَى إِذْ لَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى تَفْصِيلِ
الْمُسْتَدِ الْبَلْ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِصْرًا بَاعِنِ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ نَصٌّ عَلَيْهِ
الشَّيْخُ فِي دَلَالَةِ الْأَعْبَازِ

ترجمہ

اور ہر حال عطف یعنی شی کو مسند الیہ پر معطوف کرنا پس مسند الیہ کی تفصیل کے لئے ہے اختصار کے ساتھ جیسے جار فی زید و عمرو کیونکہ اس میں فاعل کی تفصیل ہے اس طور پر کہ وہ زید اور عمرو ہے بغیر دالات کے فعل کی تفصیل پر باس طور کہ دونوں کا آنا ساتھ ساتھ ہوا یا ترتیب وار مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے اور مصنف نے اپنے قول مع اختصار سے جار فی زید و جار فی عمرو جیسے سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس میں مسند الیہ کی تفصیل ہے باوجودیکہ یہ عطف مسند الیہ کے قبل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ کے قبل سے ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ یہ جار فی زید جار فی عمرو کے قبل سے ہے بغیر عطف کے تو یہ کوئی چیز نہیں ہے اس لئے کہ اس میں مسند الیہ کی تفصیل پر دالات نہیں ہے بلکہ اجمال رکھتا ہے کہ یہ کلام اول سے اعراض ہو۔ شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح

احوال مسند الیہ میں سے ایک حالت عطف ہے یعنی کسی چیز کو مسند الیہ پر معطوف کرنا۔ اور مسند الیہ پر عطف اس لئے کہتے ہیں تاکہ کلام میں اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہو جائے یعنی مسند الیہ پر عطف کی علت دو چیزوں کا مجموعہ ہے ایک مسند الیہ کی تفصیل دوم کلام میں اختصار، جیسے جار فی زید و عمرو۔ میرے پاس زید اور عمر آئے اس میں فاعل یعنی مسند الیہ کی تفصیل مقصود ہے کہ وہ دیدی ہے اور عمرو بھی ہے اور اس میں فعل یعنی مسند کی تفصیل پر کوئی دالات نہیں ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے، تراخی کے ساتھ آئے یا بغیر تراخی کے آئے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے مع اختصار کی قید لگا کر جار فی زید و جار فی عمرو سے احتراز کیا ہے اس طور پر کہ اس صورت میں اگر ہم مسند الیہ کی تفصیل ہے لیکن تکرارِ فاعل کی وجہ سے کلام میں اختصار نہیں ہے حالانکہ عطف علی المسند کی علت تفصیل مسند الیہ اور اختصار دونوں کا مجموعہ ہے اس کے علاوہ اگر آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ مثال عطف علی المسند الیہ کے قبل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قبل سے ہے حالانکہ ہمارا کلام عطف علی المسند الیہ میں ہے نہ کہ عطف جملہ علی الجملہ میں۔ "وَمَا يُقَالُ مِنْ إِشْءٍ" سے شارح نے کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مصنف نے مع اختصار کی قید کے ذریعہ بغیر عطف کے جار فی زید و جار فی عمرو سے احتراز کیا ہے لیکن ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور یہ کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ اس مثال میں مسند الیہ کی تفصیل پر کوئی دالات نہیں ہے بلکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ کلام ثانی (جار فی عمرو) کلام اول (جار فی زید) سے اعراض ہو یعنی مکمل نے غلطی سے جار فی زید کہہ دیا اور پھر اس سے اعراض کرتے ہوئے فوراً جار فی عمرو کہہ دیا ہو۔ شیخ عبد الفتاح ہرنے دلائل الاعجاز

میں اسی کی تصریح کی ہے۔ اور جب کلام ثانی کلام اول سے اعراض ہے تو ایسا ہوگا گویا مکمل نے کلام اول ذکر نہیں کیا ہے اور جب کلام اول ذکر نہیں کیا ہے تو اس میں جو مسند الیہ ہے وہ مسند الیہ ہی نہ رہے گا اور جب کلام اول میں مسند الیہ، مسند الیہ نہ رہا تو صرف ایک مسند الیہ کے ذکر سے مسند الیہ کی تفصیل نہ ہوگی اور جب اس مثال میں مسند الیہ کی تفصیل نہیں ہے تو یہ مثال مصنف کے قول فلفصیل المسند الیہ کی قید سے خارج ہو جائے گی۔ مع اختصار کی قید کے ذریعہ خارج نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو مذکورہ لوگوں کا مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال کو خارج کرنا درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس مثال میں دونوں جملوں کے درمیان واؤ مقدر مان لیا جائے تو پھر کلام ثانی کلام اول سے اعراض نہ ہوگا بلکہ عطف کے ذریعہ مسند الیہ کی تفصیل ہو جائے گی مگر عامل کے تکرار کی وجہ سے چونکہ کلام میں اختصار نہیں پایا گیا اسلئے مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال سے امتزاج کرنا درست ہوگا اور مذکورہ لوگوں کا خیال صحیح ہوگا۔

أَوْ تَفْصِيلُ الْمُسْنَدِ بَأْتَتْ قَدْ حَصَلَ بِأَحَدِ الْمَذْكُورَيْنِ أَوَّلًا وَعَنِ الْآخِرِ
بَعْدَهُ مَعَ مُهْلِكَةٍ أَوْ بِإِلَهِكُمْ كَذَلِكَ أَيْ مَعَ اخْتِصَارٍ وَاحْتِرَازٍ بِدَلَالَةِ
عَنْ تَحْوِجَاءِ فِي زَيْدٍ وَعَمْرُو بَعْدَهُ بِيَوْمٍ أَوْ سَنَةٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ تَحْوِجَاءِ فِي
زَيْدٍ فَعَمْرُو وَتَحْوِجَاءِ فِي الْقَوْمِ حَتَّى خَلَدَ فَالْثَلَاثَةُ تَشْتَرِكُ فِي تَفْصِيلِ
الْمُسْنَدِ إِلَّا أَنَّ الْفَاءَ تَدُلُّ عَلَى التَّعْقِيبِ مِنْ غَيْرِ تَرَاجُحٍ وَتَشْمَعُ عَلَى التَّرَاخُحِ
وَحَتَّى عَلَى أَنَّ أَجْزَاءَ مَا قَبْلَهَا مُتَرْتِبَةٌ فِي الدَّهْنِ مِنَ الْأَضْعَفِ إِلَى الْأَقْوَى
أَوْ بِالْعَكْسِ فَمَعْنَى تَفْصِيلِ الْمُسْنَدِ فِيهِمَا أَنْ يُعْتَبَرَ تَعْلُقُهُ بِالْمُتَبَوِّعِ أَوَّلًا وَبِالْتَّابِعِ
ثَانِيًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَتَوَى أَجْزَاءَ الْمُتَبَوِّعِ أَوْ أَضْعَفُهَا وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِمَا
الْكَرْتِيْبُ الْخَارِجِي.

ترجمہ یا تفصیل مسند کے لئے ہے یاں طور کہ مسند احد المذکورین سے اولاً حاصل ہو اور دوسرے سے اس کے بعد تراخی کے ساتھ یا بغیر تراخی کے۔ ایسا ہی یعنی اختصار کے ساتھ اور کذا لک کی قید کے ذریعہ جاری زید و عمرو بعدہ بوم اوستہ یا اس کے مشابہ سے احتراز کیا ہے جیسے جاری زید و عمرو یا عمرو یا جاری القوم حتی خالد پس تینوں حروف مسند کی تفصیل میں شریک ہیں مگر یہ کہ فار، تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرتا ہے اور تم تراخی پر اور حتی اس پر کذا کے ماقبل کے اجزاء ذہن میں مرتب ہیں اضعف سے اقویٰ کی طرف، یا برعکس۔ پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ مسند کے تعلق کا متبوع کے ساتھ اولاً اعتبار کیا جاتا ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً اس حیثیت سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہے یا ان میں اضعف ہے اور اس میں ترتیب خارجی کی شرط نہیں ہے

تشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل کرنے کے لئے مسند الیہ پر عطف کیا جاتا ہے یعنی کبھی مسند الیہ پر عطف اسلئے کرتے ہیں تاکہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے اس طور پر کہ مذکورہ دو مسند الیہ میں سے ایک سے مسند کا حصول اور مدور پہلے ہو اور دوسرے سے تراخی کے ساتھ یا بلا تراخی کے بعد میں ہو پس مصنف نے کذا لک یعنی اختصار کی قید لگا کر جاری زید و عمرو بعدہ یوم یا بعدہ بسنتہ یا بعدہ بشر وغیرہ سے احتراز کیا ہے میرے پاس زید آیا اور اس کے ایک دن بعد یا ایک سال بعد یا ایک ماہ بعد عمرو آیا اس مثال میں مسند کی تفصیل تو حاصل ہو گئی اس طور پر کہ مسند یعنی فعل مجہول اولاً زید سے متعلق ہوا ہے اور ایک دن یا ایک سال یا ایک ماہ بعد عمرو سے متعلق ہوا ہے مگر چونکہ بعدہ یوم یا بعدہ بسنتہ یا بعدہ بشر کی وجہ سے کلام طویل ہو گیا ہے اسلئے اختصار نہیں پایا گیا اور جب اختصار نہیں پایا گیا تو کذا لک یعنی مع اختصار کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہو گئی البتہ عال متعذر نہ ہونے کی وجہ سے اس مثال میں اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہو گئی ہے مگر وہ یہاں مقصود نہیں ہے الحاصل کبھی مسند الیہ پر عطف اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے مثلاً جاری زید عمرو یا ثم عمرو یا جاری النعم حق خالد۔ میرے پاس زید آیا پھر عمرو یا میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد۔ یہ تینوں حروف (فار، ثم، حتی) تفصیل مسند کے اندر شریک ہیں یعنی اس بات میں شریک ہیں کہ مسند یعنی فعل مجہول کا حصول احد المذكورین یعنی زید سے پہلے ہوا ہے اور دوسرے یعنی عمرو سے اس کے بعد ہوا ہے مگر یہ کہ فار بغیر تراخی کے تعقیب پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فصل کا حصول اور صدور فار کے ماقبل سے پہلے ہوا ہے اور فار کے مابعد سے اس کے فوراً بعد ہوا ہے اور ثم تراخی پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثم کے ماقبل سے فعل کا حصول پہلے ہوا ہے اور اس کے کچھ دیر بعد اس کے مابعد سے ہوا ہے پس جب فعل یعنی مسند کا حصول دوبار ہوا تو مسند کی تفصیل حاصل ہو گئی اور اس تفصیل کو حاصل کرنے کے لئے کلام بھی طویل نہیں کیا گیا اور حتی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حتی کے ماقبل (متبوع) کے اجزاء ذہن میں اضعف سے اقویٰ کی طرف یا اقویٰ سے اضعف کی طرف مرتب ہیں پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہوں گے کہ مسند کا تعلق متبوع کے ساتھ اولاً معتبر ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً معتبر ہے اس حیثیت سے کہ تابع، متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہے یا اضعف ہے مثلاً خالد قوم کا بڑا آدمی ہے اور آپ نے کہا میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد تو تابع متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہوگا اور یہ ترتیب اضعف سے اقویٰ کی طرف ہوگی۔ اور اگر خالد قوم کا گھٹیا آدمی ہے اور آپ نے کہا جاری النعم حق خالد، میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد تو اس صورت میں تابع، متبوع کے اجزاء میں اضعف ہوگا اور یہ ترتیب اقویٰ سے اضعف کی طرف ہوگی۔ بشارح کہتے ہیں کہ حتی کے ماقبل اور مابعد کے درمیان ترتیب ذہنی ضروری ہے ترتیب خارجی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ خارج میں فعل (مسند) حتی کہ مابعد کے ساتھ پہلے متعلق ہو اور ماقبل کے ساتھ بعد میں متعلق ہو مثلاً "ما ت کل اب لی حتی آدم" میرے تمام آباء مر گئے حتی کہ آدم بھی۔ ملاحظہ فرمائیے ترتیب خارجی کے اعتبار سے آدم کی وفات پہلے ہوئی ہے اور قائل کے آباء کی بعد میں لیکن ترتیب ذہنی یہ ہے کہ موت آباء سے پہلے متعلق ہوئی ہے اور آدم سے بعد میں

اور کبھی فعل کا تعلق حتی کے بعد ساتھ حتی کے قبل کے اجزاء کے درمیان ہوتا ہے جیسے مات الناس حتی الانبیاء لوگ مر گئے حتی کہ انبیاء بھی پس تریب خارجی کے اعتبار سے فعل (متر) کا حتی کے بعد کیا تعلق اس کے قبل کے اجزاء کے درمیان ہوا اور کبھی حتی کے بعد ساتھ فعل کا تعلق اسی زاد میں ہوتا ہے جس زاد میں کے قبل کے قبل کے ساتھ ہوتا ہے جیسے جباری انعم حتی خالد بنظیر حضرت ایک ساتھ آئے ہوں اور خالد ان میں اضعف ہوا اقوی ہوا حال حتی کے قبل اور بعد کے درمیان ترتیبی شرط ہے اس طرح کہ ذہن میں حتی کہ قبل کے ساتھ سند پہلے متعلق ہوا اور بعد کے ساتھ بعد میں متعلق ہو تر یہ ظاہری اس کے مطابق ہوا مطابق ہو اس کو اس کے

فَانْ فَتْ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ اَيْضًا تَفْصِيلُ الْمُسْتَدِ الْيَدِ فِلْمَ لَمْ يَعْلُ اَوْ
تَفْصِيلُهُمَا مَعًا فَتْ شَرْحُ بَيْنَ اَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ حَاصِلًا مِنَ الشَّيْءِ وَبَيْنَ
اَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا مِنْهُ وَ تَفْصِيلُ الْمُسْتَدِ الْيَدِ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ وَ اِنْ كَانَ
حَاصِلًا لَكِنْ لَيْسَ الْعَطْفُ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ لَا كَلِمَةً اِذَا اِشْتَمَلَ
عَلَى فَيْدٍ زَائِدٍ عَلَى جُمْلَةٍ اَلْاَثْبَاتِ اَوْ اَلنَّفْيِ فَهُوَ الْغَرَضُ الْخَاصُّ وَالْمَقْصُودُ
الْاَصْلِيُّ مِنَ الْكَلَامِ فَفِي هَذِهِ الْاَمْثَلَةِ تَفْصِيلُ الْمُسْتَدِ الْيَدِ كَاثَرُ اَمْرٍ كَانَ
مَعْلُومًا وَ اَمَّا سَبْقُ الْكَلَامِ لِبَيَانِ اَنْ جُمْعِي اَحَدُهُمَا كَانَ بَعْدَ الْاٰخَرِ فَلَيْتَا مَلَّ
وَهَذَا اَلْبَحْثُ مِمَّا اُورِدَ اَلشَّيْءُ فِي ذَلَالِ اَسْبَلِ الْاَدْعِيَا وَ دَوَّضِي بِالْمَحَاطَةِ عَلَيْهِ

ترجمہ اور اگر تو کہے اپنی تینوں میں سند الیہ کی تفصیل بھی ہے لہذا اور تفصیلاً کیوں نہیں کہیں جواب دہنگا کہ اس کے درمیان کشتی شے سے حاصل ہوا اور اس کے درمیان کشتی شے سے مقصود ہو فرق ہے اور ان تینوں میں سند الیہ کی تفصیل اگرچہ حاصل ہے لیکن ان تینوں حروف کے ذریعہ تفصیل سند الیہ کیلئے عطف نہیں ہے اسلئے کہ کلام جب محض اثبات یا نفی پر زائد قید پر مشتمل ہو تو کلام سے مقصود اصلی اور غیر غلط یہی قید ہوتی ہے پس ان مثالوں میں تفصیل سند الیہ کو یا معلوم تھی اور کلام اس بات کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا آنا دوسرے کے بعد تھا۔ خوب غور کرو۔ اور یہ بحث ہمیں ہے جسکو شیخ عبدالقادر لائل الاعجاز میں لائے ہیں اور اسکی حفاظت کی وصیت کی ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثالوں میں فاء، ثم، حتی کے ذریعہ سند الیہ پر عطف کو صرف تفصیل سند کے لئے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں جس طرح سند کی تفصیل مفہوم ہے اسی طرح سند الیہ کی تفصیل بھی سمجھ میں آ رہی ہے لہذا مصنف کو ضمیر ثانیہ کے ساتھ اور تفصیلاً کہنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے بلا قصد حاصل ہو جانا اور بات ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز سے بالقصد حاصل ہونا اور بات ہے ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے پس مذکورہ تینوں مثالوں میں عطف سے اگرچہ سند الیہ کی تفصیل بھی حاصل ہوتی ہے لیکن ان حروف کے ذریعہ عطف سے سند الیہ کی تفصیل مقصود نہیں ہوتی یعنی ان حروف کے ذریعہ جو عطف ہوتا ہے وہ تفصیل سند الیہ کے لئے نہیں ہوتا بلکہ تفصیل سند کے لئے ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام جب صرف اثبات یا نفی پر مشتمل نہ ہو بلکہ اثبات اور نفی کے علاوہ کسی قید زائد پر بھی مشتمل ہو تو اس کلام سے وہ قید مقصود ہوتی ہے مثلاً جبار فی زید مغمور میں زید و مغمور دونوں کے لئے محجی (آنا) ثابت ہے مگر بلا تراخی دونوں کے آنے کے

درمیان فار سے جو ترتیب حاصل ہوتی ہے وہ اس اثبات سے ایک زائد قید ہے اور یہ زائد قید ہی مقصود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو مسند الیہ کی تفصیل تو پہلے سے معلوم تھی یعنی یہ بات تو پہلے سے معلوم تھی کہ آنوالے زید اور عمرو ہیں مگر یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے اور اگر ترتیب وار آئے تو بلا تراخی آئے یا مع التراخی آئے پس جب محکم نے جاؤ فی زید فعمرو کہا تو مخاطب کو معلوم ہو گیا کہ یہ دونوں بلا تراخی بالترتیب آئے ہیں یعنی ایک پہلے آیا ہے اور ایک اس کے فوراً بعد آیا ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس کلام سے مسند الیہ کی تفصیل بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مسند یعنی آنے کی تفصیل بیان کرنا مقصود ہے کہ وہ دونوں آگے پیچھے بالترتیب آئے ہیں اسی پر ہم اور حق کی مثالوں کو قیاس کر لیا جا تا تھا اصل ان تینوں حرفوں کے ذریعہ عطف سے جو کہ مسند کی تفصیل مقصود ہے اسلئے مصنف نے تفصیل اللہ فرمایا اور تعصیبا نہیں فرمایا اگر ہر بلا مقصد مسند الیہ کی تفصیل بھی حاصل ہوتی ہے شارح نے فلیتأمل کہ کبر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم نے قید زائد پر مشتمل ہونے کا جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثر یہ ہے کیونکہ کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہوتا ہے شارح نے فرمایا ہے کہ حاصل بلا قصد اور حاصل بلا قصد کے درمیان فرق اور قید زائد پر مشتمل ہونے کا قاعدہ ایسی بحث ہے جسکو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور محفوظ رکھنے کی وصیت کی ہے۔

أَوْسَدَ السَّامِعِ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْحُكْمِ إِلَى الصَّوَابِ نَحْوُ جَاءَ فِي زَيْدٍ لَا عَمْرٍو لَمْ يَنْ
إِعْتَقَدَ أَنَّ عَمْرٍو جَاءَ لَكَ دُونَ زَيْدٍ أَوْ أَنَّهُمَا جَاءَاكَ جَمِيعًا وَلَكِنْ أَيْضًا لِلزَّيْدِ
إِلَى الصَّوَابِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يُقَالُ لِنَعْيِ الشَّرْكَاءِ حَتَّى أَنْ نَحْوُ مَا جَاءَ فِي زَيْدٍ لَكِنْ
عَمْرٍو وَأَيْضًا يُقَالُ لِمَنْ إِعْتَقَدَ أَنَّ زَيْدًا جَاءَ لَكَ دُونَ عَمْرٍو وَلَا يَسْرُ
إِعْتَقَدَ أَنَّهُمَا جَاءَاكَ جَمِيعًا وَفِي كَلَامِ الثَّعَالِبِ مَا يُشْعِرُ بِأَنَّهُ إِشْمَالًا يُقَالُ
يَسْرُ إِنْ تَقَدَّرَ إِنْ تَقَدَّرَ الْمَجْمُوعُ عَنْهُمَا جَمِيعًا

ترجمہ یا سامع کو خطاء فی الحكم سے صواب کی طرف لوٹانے کے لئے جیسے جاؤ فی زید لا عمرو اس شخص کے لئے جس کا اعتقاد یہ ہو کہ تیرے پاس عمرو آیا نہ کہ زید۔ یا دونوں ایک ساتھ آئے۔ اور لیکن بھی صواب کی طرف لوٹانے کے لئے ہے مگر یہ شرکت کی نفی کے لئے نہیں بولا جاتا ہے حتیٰ کہ ماجاری زید لکن عمرو اس شخص سے کہا جائے گا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تیرے پاس زید آیا نہ کہ عمرو۔ نہ کہ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ دونوں تیرے پاس آئے اور نجات کے کلام میں وہ ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ یہ اس شخص سے کہا جائیگا جو ان دونوں سے آنے کے انتفاء کا معتقد ہو۔

تشریح مصنف رونے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر اسلئے عطف کرتے ہیں کہ سامع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم ہر کے سلسلے میں کی ہے صواب اور درستگی کی طرف پھیر دیا جائے مثلاً جاؤ فی زید لا عمرو کا مخاطب

وہ شخص ہوگا جس کا خیال یہ ہو کہ متکلم کے پاس عمرو آیا ہے زید نہیں آیا یا وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ پہلی صورت میں جاری زید لا عمرو، قصر قلب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس زید آیا ہے اور رہا عمرو کا آنا تو اس کے سلسلہ میں مخاطب کا خیال غلط ہے ملاحظہ فرمائیے سامع اور مخاطب نے محکوم بہ معنی جیئت کو عمرو کی طرف نسبت کر کے جو غلطی کی تھی متکلم نے ملا کے ذریعہ مسند الیہ پر عطف کر کے اسکو درست کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ محکوم بہ (مجھ) زید کی طرف منسوب ہے عمرو کی طرف منسوب نہیں ہے اور دوسری صورت میں جاری زید لا عمرو قصر افراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس صرف زید آیا ہے آنے میں زید اور عمرو دونوں کو شریک کرنا سامع کی غلطی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن کے ذریعہ بھی مسند الیہ پر عطف ردالی الصواب کے لئے کیا جاتا ہے یعنی کلمہ لکن کے ذریعہ بھی مسند الیہ پر اسی لئے عطف کیا جاتا ہے کہ سامع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم کے سلسلہ میں کی ہے صواب اور درستگی کی طرف پھیر دیا جائے ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ کلمہ لا کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ قصر قلب اور قصر افراد دونوں کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے اور کلمہ لکن کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ صرف قصر قلب کے لئے ہوتا ہے قصر افراد کے لئے نہیں ہوتا چنانچہ ما جاونی زید لکن عمرو میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ خیال کرتا ہو کہ متکلم کے پاس زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ نجات کا کلام اس طرف مشیر ہے کہ ما جاونی زید لکن عمرو کا مخاطب صرف وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید و عمرو دونوں نہیں آئے پس متکلم نے مخاطب کے عدم مجبیٰ میں شرکت کے اس اعتقاد کو رد کرتے ہوئے کہا کہ میرے پاس زید تو واقعی نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اور یہ قصر افراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علماء معانی کے نزدیک لکن کے ذریعہ عطف صرف قصر قلب کے لئے آتا ہے قصر افراد کے لئے نہیں آتا اور نحو یوں کے نزدیک قصر افراد کے لئے آتا ہے قصر قلب کے لئے نہیں آتا۔ یہ خیال رہے کہ علماء معانی اور علماء نحو کے درمیان مذکورہ اختلاف کلام منفی میں ہے کیونکہ لکن قصر قلب یا قصر افراد کے لئے اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ نفی کے بعد اثبات کے لئے ہو جیسا کہ مثال سے ظاہر ہے اور رہا لکن کا کلام مثبت میں قصر افراد یا قصر قلب کے لئے ہونا تو اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ (فوائد) قصر افراد شرکت کی نفی کرنے کا نام ہے اور قصر قلب مخاطب کے اعتقاد کے برعکس کو ثابت کرنے کا نام ہے۔

أَوْصَرَفَ الْحَكَمَ عَنْ مُحْكُومٍ عَلَيْهِ إِلَى مُحْكُومٍ عَلَيْهِ الْآخَرُ مُوجِبًا لِي زَيْدٍ بَلْ
عَمْرُو أَوْ مَجْأءِي زَيْدٍ بَلْ عَمْرُو حَيَاتٍ بَلْ لِلْآخَرِ ابٍ عَنِ الْمُبْتَوِّعِ وَصَرَفَ
الْحَكَمَ إِلَى الْغَايَةِ وَمَعْنَى الْآخَرِ ابٍ عَنِ الْمُبْتَوِّعِ أَنْ يُجْعَلَ الْمُبْتَوِّعُ فِي

حُكْمُ الْمُسْكُوتِ عَنْهُ لَا أَنْ يُنْفَى عَنْهُ الْحُكْمُ قَطْعًا خِلَافًا لِغَضَائِهِمْ وَمَعْنَى
صَرَفِ الْحُكْمِ فِي الْمُنْتَفَى وَكَذَا فِي الْمُنْفَى إِنْ جَعَلْنَاهُ بِمَعْنَى نَعْيِ الْحُكْمِ
عَنِ الشَّابِعِ وَالْمُتَّبِعِ فِي حُكْمِ الْمُسْكُوتِ عَنْهُ أَوْ مُتَحَقِّقِ الْحُكْمِ لَهُ حَقٌّ يَكُونُ
مَعْنَى مَا جَاءَ فِي زَيْدٍ بَلْ عَمُرُو أَنْ عَمُرُوا لَمْ يَجْعَلْ وَعَدًا مُجْعَى زَيْدٍ وَ
مَجْعُتُهُ عَلَى الْأَحْثَالِ أَوْ مَجْعُتُهُ مُتَحَقِّقٌ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُتَّبِعِ وَ إِنْ
جَعَلْنَاهُ بِمَعْنَى ثَبُوتِ الْحُكْمِ لِلشَّابِعِ حَقٌّ يَكُونُ مَعْنَى مَا جَاءَ فِي زَيْدٍ بَلْ
عَمُرُو أَنْ عَمُرُوا جَاءَ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ فَقِيلَ اشْكَالٌ

ترجمہ یا حکم کو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھرنے کے لئے جیسے میرے پاس آیا بلکہ
عمرو یا میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو کیونکہ لفظ بل متبوع سے اعراض کے لئے اور حکم کو تابع
کی طرف پھرنے کے لئے ہے اور متبوع سے اعراض کے معنی یہ ہیں کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے
نہ کہ اس سے قطعی طور پر حکم کی نفی کی جائے۔ ان میں کے بعض کا اختلاف ہے اور کلام مثبت میں صرف
حکم کے معنی تو ظاہر ہیں اور ایسے ہی کلام منفی میں اگر کر دیں ہم اس کو تابع سے حکم کی نفی کے معنی میں اور متبوع
مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یا اس کے لئے متحقق حکم ہے حتیٰ کہ ماجا فی زید بل عمرو کے معنی یہ ہیں کہ عمرو نہیں آیا
اور زید کا نہ آنا اور آنا محتمل ہے یا اس کا آنا متحقق ہے جیسا کہ مبرد کا مذہب ہے۔ اور اگر کر دیں ہم اس کو تابع
کے لئے ثبوت حکم کے معنی میں حتیٰ کہ ماجا فی زید بل عمرو کے معنی ہوں گے کہ عمرو آیا ہے جیسا کہ جہور کا مذہب
ہے پس اس میں اشکال ہے۔

تشریح مصنف فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر اسلئے عطف کیا جاتا ہے کہ حکم اور محکوم بہ کو ایک محکوم علیہ
(مسند الیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (مسند الیہ) کی طرف پھرنا مقصود ہوتا ہے یعنی اگر حکم کو ایک
مسند الیہ سے دوسرے مسند الیہ کی طرف پھرنا مقصود ہو تو مسند الیہ پر کلمہ بل کے ذریعہ عطف کیا جائے گا جیسے
ماجا فی زید بل عمرو میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو۔ ماجا فی زید بل عمرو میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو اور وہ
اسکی یہ ہے کہ کلمہ بل متبوع سے اعراض کے لئے اور تابع کی طرف حکم کو پھرنے کے لئے آتا ہے یعنی کلمہ بل
کے ذریعہ متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کرنا اور معطوف اور تابع کی طرف حکم کو پھرنا مقصود ہوتا ہے
اور متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کا مطلب جہور کے نزدیک یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں
کر دیا جائے یہ مطلب نہیں کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دی جائے جیسا کہ علامہ ابن حابط کا مذہب ہے
یعنی ابن حابط کے نزدیک متبوع سے اعراض کا مطلب یہ ہے کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دی جائے
اور جہور کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے نہ اس سے حکم کی نفی کی جائے

اور نہ ہی اس کے لئے حکم ثابت کیا جائے۔ یہ خیال رہے کہ جمہور کے نزدیک متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ایسوت ہوگا جبکہ کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی نہ ہو ورنہ اگر کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی ہو تو اس صورت میں جمہور کے نزدیک بھی متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے قطعی طور پر نفی ثابت ہوگی مثلاً جابر زید لابل عمرو، میں زید کے آنے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زید نہیں آیا ہے الحاصل کلمہ بل کے ذریعہ عطف کرنے کی صورت میں متبوع جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا بشرطیکہ کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی نہ ہو اور ابن حاجب کے نزدیک متبوع قطعی طور پر منفی ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام مثبت میں عطف کیا گیا تو ایک مسند الیہ سے دوسرے مسند الیہ کی طرف حکم کو پھیرنے کے معنی بالکل ظاہر ہیں کیونکہ جمہور کے نزدیک متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور علامہ ابن حاجب کے نزدیک متبوع سے حکم قطعی طور پر منفی ہوگا مثلاً جارنی زید بل عمرو میں عمرو کے لئے تو قطعی طور پر آنا ثابت ہوگا اور رابا زید تو وہ جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یعنی اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اور ابن حاجب کے نزدیک اس سے آنا منافی ہے پس جمہور کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا معلوم نہیں کہ وہ آیا ہے یا نہیں اور ابن الحاجب کے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو قطعی طور پر آیا ہے اور زید قطعی طور پر نہیں آیا ہے اور اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام منفی میں عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں صرف حکم کے معنی میں اختلاف ہے وہ یہ کہ مبرد اور ابن حاجب کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ تابع اور معطوف سے حکم کی نفی کر دی جائے گی اور رابا متبوع اور معطوف علیہ تو وہ مبرد کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور ابن حاجب کے نزدیک اس کے لئے حکم متحقق اور ثابت ہوگا چنانچہ ما جارنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہونگے کہ عمرو تو قطعی طور پر نہیں آیا یعنی عدم محمی کا حکم زید سے عمرو کی طرف پھیر دیا گیا اور رابا زید تو مبرد کے نزدیک اس کا آنا آنا دونوں محتمل ہیں یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہے۔ اور ابن حاجب کے نزدیک اس کا آنا محقق ہے یعنی زید تحقیقی طور پر آیا ہے شارح کا قول کا ہونہ مذہب المبرد علی الاحتمال کے بعد اور اوجہ معنیہ محقق سے پہلے ہوتا تو بہتر تھا کیونکہ زید کے آنے اور نہ آنے کا محتمل ہونا مبرد کا مذہب ہے اس کے آنے کا محقق ہونا مبرد کا مذہب نہیں ہے بلکہ یہ ابن حاجب کا مذہب ہے۔ اور جمہور کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ حکم تابع اور معطوف کے لئے ثابت ہوگا اور متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا چنانچہ جمہور کے مذہب پر ما جارنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہوں گے کہ عمرو تو قطعی طور پر آیا ہے لیکن زید کا آنا اور نہ آنا محتمل ہے معلوم نہیں کہ زید آیا ہے یا نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر اشکال ہے وہ یہ کہ کلام منفی میں حکم منفی ہوتا ہے نہ کہ مثبت اور جمہور کے مذہب پر ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی طرف ثبوت حکم پھیرا گیا ہے نہ کہ نفی حکم۔ اور جب ایسا ہے تو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم منصرف نہیں ہوا بلکہ اس حکم کی ضد منصرف ہوئی یعنی نفی حکم کی ضد ثبوت حکم منصرف ہوا حالانکہ جمہور بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ بل حکم کو ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی طرف پھیر دیتا ہے بعض

حضرات نے جہور کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ صرف علم سے مراد تغیر حکم ہے اور یہاں تغیر حکم موجود ہے اس طور پر کہ جی، محکوم علیہ اول (معطوف علیہ) کی طرف نفیاً منسوب تھی پھر کلمہ بل کے ذریعہ اسکو متغیر کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ محکوم علیہ ثانی (معطوف) کی طرف اثباتاً منسوب کیا گیا ہے اور محکوم علیہ اول کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا گیا ہے یعنی جہور کے مذہب پر حکم نفی سے اثبات کی طرف متغیر ہو گیا اور کلمہ بل کے معنی متحقق کرنے کیلئے اتنا کافی ہے۔

أَوَّلُ الشَّاقِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ أَوَّلُ التَّشْكِيكِ لِلشَّامِعِ أَيْ إِبْقَاعِهِ فِي الشَّاقِ تَحْوِجًا لِنَزْدٍ أَوْ عَمْرُوًا وَلَا يَهْمَامُ تَحْوِجًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا أَوْرِثْنَاكُمْ نَعْلَى هَذِي أَوْ فِي حَلَالٍ مُبِينٍ أَوْ لِلتَّخْيِيرِ أَوْ لِلْإِبَاحَةِ تَحْوِجًا لِقَوْلِهِ حُلِّ الدَّارِ زَيْدٌ أَوْ عَمْرُوًا وَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ فِي الْإِبَاحَةِ يَحْجُزُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَ التَّخْيِيرِ

ترجمہ

یا اس لئے کہ متکلم کو شک ہے یا سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے جیسے جارنی زید اومرو، یا اہام کے لئے جیسے باری تعالیٰ کا قول بے شک ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا مرتع گراہی میں ہیں یا تغیر یا اباحت کے لئے جیسے گھر میں زید داخل ہو یا عمرو اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں جمع کرنا جائز ہے بر خلاف تخیر کے۔

تشریح

مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر کلمہ او کے ذریعے عطف کیا جاتا ہے اور اس عطف کا مقصد کبھی تو متکلم کے شک ہونے کو بیان کرنا ہوتا ہے یعنی یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ متکلم کو اصل حکم میں شک ہے اور کبھی متکلم خود تو غیر شک ہوتا ہے لیکن سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے کلمہ او کے ذریعے عطف کر دیتا ہے مثلاً جارنی زید اومرو۔ میرے پاس زید آیا یا عمرو۔ یہ مثال شک اور تشکیک دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اسلئے کہ متکلم کو اگر یہ معلوم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے آنے والا کون ہے تو عطف شک کے لئے ہوگا اور اگر اس کو متعین طریقے پر آنے والے کا تو علم ہے لیکن وہ سامع اور مخاطب کو آنے والے کے سلسلے میں شک میں ڈالنا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں کلمہ او کے ذریعے عطف تشکیک کے لئے ہوگا اور کبھی کلمہ او کے ذریعے عطف اہام کے لئے کیا جاتا ہے یعنی سامع سے حکم کو نفی رکھنے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول إِنَّا آفَأَيْنَاكُمْ میں کلمہ او کے ذریعے اسی مقصد کے لئے عطف کیا گیا ہے اور کبھی کلمہ او کے ذریعے مسند الیہ پر تغیر یا اباحت کا فائدہ دینے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے لیدخل الدار زید اومرو گھر میں زید داخل ہو یا عمرو۔ یہ مثال تخیر اور اباحت دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قرینہ ہوگا چنانچہ اگر قرینہ، اعدا لامرین کی طلب پر دلالت کرتا ہو تو کلمہ او کے ذریعے عطف تخیر کے لئے ہوگا ورنہ تو اباحت کے لئے ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تخیر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں قرینہ خارجیہ کی وجہ سے معطوف علیہ اور معطوف دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخیر میں لازماً کا جمع ہونا جائز نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْفَضْلُ أَيْ تَعْقِيبُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِضَمِيرِ الْفَضْلِ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ أَحْوَالِ الْمُسْنَدِ
إِنَّمَا لِأَنَّهُ يَقْتَرِنُ بِهِ أَوَّلًا وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ فِي الْمَعْنَى عِبَارَةً عَنْهُ وَفِي اللَّفْظِ مُطَابَقًا
فَلَمْ يَخْصُصْهُ أَيْ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ بِالْمُسْنَدِ يَعْنِي لِقِصْرِ الْمُسْنَدِ عَلَى الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لِأَنَّ
مَعْنَى قَوْلِنَا زَيْدًا هُوَ الْقَائِمُ أَنَّ الْيَوْمَ مَقْصُودٌ عَلَى زَيْدٍ لَا يَتَجَاوَزُ إِلَى غَيْرِهِ
فَالْبَاءُ فِي قَوْلِهِ فَلْيَخْصُصْهُ بِالْمُسْنَدِ مِثْلُهَا فِي قَوْلِهِمْ خَصَّصْتُ مَلَانًا بِالْإِذْ كَر
إِذَا ذَكَرْتَهُ دُونَ غَيْرِهِ كَأَنَّكَ جَعَلْتَهُ مِنْ بَيْنِ الْأَشْخَاصِ مُنْتَصًا بِالْإِذْ كَر
أَيْ مُتَقَرِّدًا بِهِ وَالْمَعْنَى هَهُنَا جَعَلَ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ مِنْ بَيْنِ مَا يَصِحُّ إِتِّصَافُهُ
بِكُونِهِ مُسْنَدًا إِلَيْهِ مُنْتَصًا بِأَنَّهُ يَتَّبَعُ لَهُ الْمُسْنَدُ كَمَا يُتَّهَلَّ فِي إِيَّاكَ تَعْبُدُ
مَعْنَاكَ تُخْصِّصُكَ بِالْعِبَادَةِ وَلَا تَعْبُدُ غَيْرَكَ.

ترجمہ

اور بہر حال فضل یعنی مسند الیہ کے بعد ضمیر فضل لانا۔ اور بنا یا اس کو احوال مسند الیہ میں سے اسلئے کہ وہ
مسند الیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور اس لئے کہ ضمیر فضل معنی میں مسند الیہ ہی سے عبارت ہے
اور لفظوں میں اس کے مطابق ہوتی ہے پس مسند الیہ کو خاص کرنے کے لئے ہے مسند کے ساتھ یعنی مسند کو مسند الیہ
پر منحصر کرنے کے لئے کیونکہ ہمارے قول زید ہوالقائم کے معنی یہ ہیں کہ قیام زید پر منحصر ہے عموماً تک متجاوز نہیں ہوگا۔
پس باء مصنف کے قول لقتصر بالمسند میں ایسا ہے جیسا کہ ان کے قول خصصت فلاناً بالذکر میں جبکہ تو اس کا
ذکر کرے نہ کہ اس کے غیر کا۔ گویا کہ تو نے اس کو اشخاص کے درمیان ذکر کے ساتھ منتقص کر دیا۔ یعنی اس کے ساتھ
منفرد ہے اور اس جگہ معنی یہ ہیں کہ مسند الیہ کو ہر اس چیز کے مابین جو مسند الیہ ہونے کے ساتھ متعصفت ہو سکتی ہے
منتقص کر دیا جائے یا اس طور کہ اس کے لئے مسند ثابت ہو جیسا کہ ایاک نعبد میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں
ہم تجھ ہی کو عبادت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور میرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت مسند الیہ کے بعد ضمیر فضل کا لانا ہے۔
'وَأَمَّا جَعَلَهُ' سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ ضمیر فضل مسند الیہ اور مسند کے درمیان
میں ہونے کی وجہ سے دونوں کے ساتھ مقترن اور ملحق ہوتی ہے یعنی دونوں کے ساتھ اس کا تعلق یکساں ہوتا
ہے لہذا ضمیر فضل کو احوال مسند الیہ میں کیوں شمار کیا گیا ہے اور احوال مسند میں کیوں شمار نہیں کیا گیا۔ اس کا
ایک جواب تو یہ ہے کہ ضمیر فضل بلاشبہ مسند الیہ اور مسند دونوں کے ساتھ مقترن ہوتی ہے لیکن مسند الیہ کے
ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور مسند کے ساتھ ثانیاً مقترن ہوتی ہے کیونکہ اس طرح کے کلام میں اولاً مسند الیہ
کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "زید" پھر ثانیاً ضمیر فضل کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "ہو" اور پھر ثالث
مسند کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "القائم"۔ پس ضمیر فضل کا مسند الیہ کے ساتھ اقتران چونکہ اولاً ہوتا ہے

اور سب کے ساتھ ثانیاً ہوتا ہے اسلئے فیض کو احوال مسند الیہ نہ کر لیا گیا ہے نہ کہ احوال سند میں۔ دوسرا جواب یہ کہ فیض سے معنی مسند الیہ ہی مراد ہوتا ہے چنانچہ زید ہوا قائم ہوئے نفس زید ہی مراد ہے پس فیض سے چونکہ معنی مسند الیہ مراد ہے نہ کہ مسند اسلئے فیض کو احوال مسند الیہ نہ کر لیا گیا نہ کہ احوال سند میں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ فیض افزا، تغیر، جمع میں مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے نہ کہ مسند لہذا فیض کا تعلق مسند الیہ سے زیادہ ہوا اور اس زیادتی تعلق کی وجہ سے اس کو احوال مسند الیہ میں نہ کر لیا گیا نہ کہ احوال سند میں۔ ہفت کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے بعد فیض اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کو مسند کے ساتھ خاص کیا جاسکے یعنی مسند کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لئے مسند الیہ کے بعد فیض لاتے ہیں چنانچہ زید ہوا قائم کے معنی یہ ہیں کہ زید ہی کھڑا ہے یعنی قیام زید پر منحصر ہے اور زید کے علاوہ عمرو وغیرہ کسی دوسرے کی طرف متجاوز نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فلتخصیصہ بالمسند میں باو مقصور پر داخل ہے جیسا کہ خصیصہ فلاں بالذکر میں باو مقصور پر داخل ہے یعنی ذکر فلاں پر منحصر ہے اور مطلب یہ ہے کہ منکلم نے فلاں ہی کا ذکر کیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ کا۔ گویا منکلم نے اشیا کے درمیان سے ذکر کے ساتھ فلاں ہی کو مختص کیا ہے یعنی فلاں ذکر کے ساتھ منفرد اور اکیلا ہے پس یہاں قصر مسند علی المسند الیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ان افراد کے درمیان سے جن کا مسند الیہ بننا ممکن ہے مذکورہ مسند الیہ کو اس بات کے ساتھ مختص کر دیا گیا کہ مسند الیہ کے لئے ثابت ہے یعنی یہ مخصوص مسند الیہ مسند الیہ کے لئے ثابت ہے اس کے علاوہ کے لئے ثابت نہیں ہے جیسا کہ ایک نعت کا ترجمہ یہ کیا جاتا ہے ہم عبادت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں اور غیر کے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

وَأَمَّا تَقْدِيمُهُ أَيْ تَقْدِيمُ التَّسْنُدِ إِلَيْهِ فَلِكُونِ ذِكْرِهِ أَهْمٌ وَلَا يَكْفِي
فِي التَّحْقِيقِ جَزَاءُ ذِكْرِ الْأَهْتِمَامِ بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ الْأَهْتِمَامَ مِنْ أَيْ
جِهَةٍ وَبِأَيِّ سَبَبٍ فَلِذَا أَفْضَلُهُ بِقَوْلِهِ أَمَّا لِأَنَّهُ أَيْ تَقْدِيمُ التَّسْنُدِ إِلَيْهِ
الْأَصْلُ لِأَنَّهُ الْمُحْكُومُ عَلَيْهِ وَلَا بُدَّ مِنْ تَحْقِيقِهِ قَبْلَ الْمُحْكَمِ فَقَصْدُ وَاعْتِ
يَكُونُ فِي الذِّكْرِ أَيْضًا مُقَدِّمًا وَلَا مُقْتَضِيًا لِلْعُدُولِ عَنْهُ أَيْ عَنْ ذَلِكَ
الْأَصْلِ إِذْ لَوْ كَانَ أَمْرٌ يَقْتَضِي الْعُدُولَ عَنْهُ فَلَا يَقْدَمُ كَمَا فِي الْقَائِلِ
فَإِنَّ مَرْتَبَةَ الْعَامِلِ التَّقْدِيمُ عَلَى الْمَعْمُولِ

اور بہر حال مسند الیہ کا مقدم کرنا پس اس لئے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور تقدیم میں محض اہتمام کا ذکر کرنا کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ اہتمام کس وجہ اور کس سبب سے ہے پس اسی وجہ سے اس کی تفصیل کی ہے اپنے قول امالا سے یا اسلئے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہے اور اس کا تحقق حکم سے پہلے ضروری ہے پس انھوں نے ارادہ کیا کہ ذکر میں بھی مقدم ہو اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہ ہو اسلئے کہ اگر کوئی امر اس سے عدول کا تقاضہ کرے گا تو مسند الیہ کو مقدم نہیں کیا جائیگا

ترجمہ

جیسا کہ فاعل میں کیونکہ عامل کا مرتبہ معمول پر مقدم ہونے کا ہے۔

تشریح مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت تقدیم مسند الیہ کی ہے یعنی کبھی مسند الیہ کو مقدم لایا جاتا ہے اور اس کو مقدم ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور ہر اہم چیز پہلے مذکور ہوتی ہے لہذا مسند الیہ بھی پہلے مذکور ہوگا اور مسند الیہ کے ذکر کے اہم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے دوسرے اجزاء کے مقابلہ میں مسند الیہ کے ذکر کی طرف توجہ اور غایت زیادہ ہوتی ہے۔ بشارتِ مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تقدیم مسند الیہ کے محکمہ کو بیان کرنے کے سلسلہ میں صرف اہتمام کو ذکر کرنا کافی نہیں ہے یعنی صاحب علم معانی کے لئے یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ مسند الیہ کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا چنانچہ اَمَّا لَہُ سے مصنف رونے اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب ہی ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسند الیہ کا پہلے ذکر کرنا یا تو اسلئے اہم ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے یعنی رائج ہے اور مسند الیہ کی تقدیم اصل اور رائج اسلئے ہے کہ مسند الیہ معنی محکوم علیہ ہوتا ہے یعنی اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور میں پر حکم لگایا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ ذہن میں اس کا تحقق حکم سے پہلے ہو اہم محکوم علیہ ہونے کی وجہ سے ذہن میں مسند الیہ کا تحقق حکم سے پہلے ضروری ہے اور جب ذہن میں مسند الیہ کا مقدم ہونا ضروری ہے تو اس کو ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ مسند الیہ کا وجود ذکر اور خارجی وجود ذہنی کے مطابق ہو جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اصل اور رائج ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو اسی وقت مقدم کیا جائے گا جبکہ اس اصل یعنی تقدیم سے کوئی مقضیٰ عدول موجود نہ ہو کیونکہ اگر کوئی امر تقدیم سے عدول کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مسند الیہ مقدم نہ ہو بلکہ مؤخر ہو تو اس صورت میں مسند الیہ کو مؤخر کیا جائے گا مقدم نہ کیا جائے گا۔ مثلاً فاعل مسند الیہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس کی تقدیم سے مقضیٰ عدول موجود ہے اسلئے اس کو مؤخر کیا جاتا ہے نہ کہ مقدم اور یہاں مقضیٰ عدول یہ ہے کہ فاعل (مسند الیہ) معمول ہے اور مسند عامل ہے اور رتبہٴ عامل پہلے ہوتا ہے اور معمول بعد میں لہذا عامل کے رتبہ کا لحاظ کرتے ہوئے عامل (مسند) کو پہلے ذکر کیا جائے گا اور معمول (مسند الیہ) کو بعد میں رہا یہ سوال کہ عامل رتبہٴ مقدم کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عامل علت ہوتا ہے اور معمول معلول ہوتا ہے اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔

وَامَّا لِمُكَيِّنِ الْخَبَرِ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ لِأَنَّهُ فِي الْمُبْتَدَأِ تَشْوِيقًا إِلَى
أَيِّ إِلَى الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَالَّذِي حَدَّثَ الْخَبْرَةَ فِيهِ بِحَبَوَاتٍ
مُسْتَحْدَثَةٍ مِنْ جَمَادٍ - يَعْنِي تَحْكِيْمَ الْخَلَاثِقِ فِي مَعَادِ الْجَنَانِ وَالشُّوَرِ
الَّذِي لَيْسَ بِفَسَاسِي بَدَائِلٍ مَا تَبْلُكُ شِعْرٌ بَانَ الْأَكْمُرُ إِلَّا لِهٖ وَاشْتَلَفَ
النَّاسُ مَدَائِعَ إِلَى ضَلَالٍ وَهَادٍ - يَعْنِي بَعْضُهُمْ يَقُولُ بِالْمَعَادِ وَبَعْضُهُمْ لَا يَقُولُ
بِهٖ وَامَّا لِتَعْجِيلِ الْمُسْرَةِ أَوْ الْمَسَاعَةِ لِلْقَاوِلِ عَلَيْهِ لِتَعْجِيلِ الْمُسْرَةِ أَوْ

الشَّكْرُ عِلَّةٌ لِتَعْجِيلِ الْمَسَاءَةِ نَحْوُ سَعْدٍ فِي دَارِهِ لِتَعْجِيلِ الْمُسْرَةِ وَالشَّقَاءُ
فِي دَلِيسٍ صَدِّيقُكَ لِتَعْجِيلِ الْمَسَاءَةِ وَامَّا لِإِيْهِمَا أَيْ الْمُسْتَدْرِكُ إِلَيْهِ لِأَيِّزِلُ
عَنِ الْحَاظِلِ لِيَكُونَ مَطْلُوبًا أَوْ أَتَى يَسْتَلِدُّ بِهِ لِيَكُونَ مَحْبُوبًا وَامَّا لِلْعَوْدِ
ذَلِكَ مِثْلُ إِظْهَارِ تَعْظِيمِهِ أَوْ تَحْقِيقِهِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ

ترجمہ

اور یا خبر کو سامع کے ذہن میں جاگزیں کرنے کے لئے کیونکہ مبتدا میں خبر کی طرف شوق دلاتا ہے
جیسے شاعر کا قول وہ چیز جس میں مخلوق حیران ہے، وہ حیوان ہے جو مٹی سے پیدا ہونے والا ہے
یعنی مخلوق متغیر ہے معاد جسمانی میں اور قبروں سے اٹھنے میں جو روحانی نہیں ہے دلیل اس کے ماقبل کا شعر ہے
اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہو گیا اور لوگ اختلاف کر رہے ہیں بعض گمراہی کے داعی ہیں اور بعض ہدایت کے یعنی
بعض معاد کے قائل ہیں اور بعض اس کے قائل نہیں ہیں اور یا تعیل مسرت یا تعیل مساوت کے لئے نیک فانی
کی وجہ سے (یہ) تعیل مسرت کی علت ہے یا بدشگونی کی وجہ سے (یہ) تعیل مساوت کی علت ہے جیسے سعدی دارک
تعیل مسرت کے لئے ہے اور السقاہ فی دار صدیق تعیل مساوت کے لئے ہے اور یا یہ خیال ڈالنے کے
لئے کہ مسند الیہ مطلوب ہونے کی وجہ سے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے یا اس کے محبوب ہونے کی وجہ سے اس
سے لذت حاصل کرتا ہے اور یا اس کے مثل کی وجہ سے مثلاً مسند الیہ کی تعظیم یا اس کی تحقیر ظاہر کرنا یا وہ جو
اس کے مشابہ ہو۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم اس لئے اہم ہوتی ہے کہ متکلم خبر کو سامع کے ذہن
میں خوب جما دینا چاہتا ہے یعنی اگر متکلم کا منشا سامع کے ذہن میں خبر کو حکم کرنا ہو تو بھی مسند الیہ
کا مقدم کرنا اہم ہوتا ہے کیونکہ جب مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا جائے گا تو یہ سامع کے دل میں خبر کا شوق پیدا کرے گا
یعنی مسند الیہ سنکر اس کے دل میں خبر کے سننے کا اشتیاق ہوگا اور جو چیز طلب اور اشتیاق کے بعد حاصل ہوتی
ہے وہ چونکہ اوقع فی النفس اور ممکن فی الذہن ہوتی ہے اسلئے مسند الیہ کے بعد آنے والی یہ خبر بھی سامع کے
ذہن میں ممکن اور پیوست ہو جائے گی لیکن یہ خیال رہے کہ مسند الیہ کے ذکر سے خبر سننے کا اشتیاق اسی صورت
میں ہوگا جبکہ مسند الیہ کے ساتھ ایسا وصف یا صلہ ہو جس سے خبر کی طلب اشتیاق ہوتا ہو جیسے شاعر کا قول الذی
حارت البریۃ فیہ حیوان مسعدت من جماد - وہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ جانور ہے جو
بے جان شے یعنی مٹی اور سڑی ہوئی ہڈیوں سے از سر نو پیدا ہونے والا ہے یعنی مخلوق، معاد جسمانی اور قبروں سے
زندہ اٹھ کر منشر ہونے میں حیران ہے اور قبروں سے اٹھ کر منشر ہونا صرف نفسانی اور روحانی نہیں ہے بلکہ روحانی
اور جسمانی دونوں ہیں اور اس کی دلیل (کہ حیوان مسعدت من جماد سے مراد بخود آدم ہیں اور مخلوق جس کے بارے
میں حیران ہے وہ ان کا معاد اور نشور ہے) ماقبل کا شعر ہے ہ بان الامر الالہ واختلف الناس فدلح الالہ لہاد

یعنی دلائل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہو گیا اور لوگ اختلاف میں پڑ گئے، چنانچہ بعض معاد کے فائل ہو کر سیدھی راہ پر لگ گئے اور بعض اس کا انکار کر کے راہ سے ہٹ گئے اس مثال میں الذی اپنے صلہ سے ملکر مسند الیہ مبتدا ہے اس کو سنکر سامع کے دل میں یہ شوق پیدا ہوا کہ میرا ان کرنے والی چیز کیا ہے۔ اس کا جواب میرے مصرعہ میں دیا گیا ہے جو مسند (خبر) ہے جس سے یہ خبر خوب ذہن نشین ہو گئی۔ اردو میں اس کی مثال ۷

آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں : سوزِ غمہائے نہانی اور ہے

اس شعر میں پہلا مصرعہ مسند الیہ ہے اس کو سنکر سامع متحیر ہوا اور اس خبر کو معلوم کرنے کا اشتقاق ہوا کہ آتش دوزخ سے زیادہ گرم کیا چیز ہے پس دوسرے مصرعہ میں اس خبر کو ذکر کر دیا گیا اور کہا گیا کہ اندر کے غم کی جلن اس سے بھی زیادہ گرم ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم اسلئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو جلد سرور حاصل ہو جائے اور سامع اس سے نیک فال لے مثلاً متکلم نے کہا سعدی دارک۔ سعد اگرچہ علم ہے لیکن اس کے معنی نیک بخت اور خوش بخت کے ہیں۔ پس سعد کے ذکر ہونے ہی سامع نیک فال لیگا اور اس کو خوشی حاصل ہو گی۔

پس یہاں مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور مسند الیہ کا ذکر تعیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے۔ اردو میں جیسے ۱۷

خوبی و خوشی و راحت و آرام و سرور : تیرے دروازے کی حاضر و جھولیں چوکت

پہلے مصرعہ میں باقی مسند الیہ ایسے ہیں جن کو سنکر مسرت پیدا ہوتی ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کی تقدیم اسلئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو بہت جلد ملگن کیا جائے مثلاً کسی نے کہا السفاح فی دار صدیق۔ سفاح خوریز کو کہتے ہیں پس السفاح کا لفظ سننے ہی سامع رنجیدہ ہو گا اور اس سے بد شکونی لیگا پس یہاں مسند الیہ کی تقدیم اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے ہے اور اس کے ذکر کا اہم ہونا سامع کو بجلت رنج پہنچانے کی وجہ سے ہے اردو میں جیسے ۱۸

کشتنِ ظن اس کا سدا کام ہے : مرگ و قضا مفت میں بدنام ہے

مرگ و قضا مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ برائی کی اس بات کو بجلت کے ساتھ پیش کر کے سامع کو رنجیدہ کیا جاسکے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم سامع کے دل میں یہ بات ڈال دے کہ مسند الیہ میرا ایسا مطلوب ہے جو کبھی میرے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم سامع کے دل میں یہ دم ڈال دے کہ مسند الیہ میرا ایسا محبوب ہے جس کے ذکر سے مجھے لذت حاصل ہوتی ہے جیسے الحبيب جاء اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا جاتا ہے مثلاً مسند الیہ کو مقدم ذکر نہ کرنے سے بسا اوقات اول و ہل میں سامع کے دل میں محکوم علیہ کے علاوہ کا حصول ہو جاتا ہے چنانچہ اگر متکلم نے مسند الیہ کو

مؤخر کر کے قائم زید کہا تو اول و ہلہ میں یعنی زید کے ذکر سے پہلے سامع کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ قائم، زید کے علاوہ ہے اور قیام کا حکم زید پر نہیں لگایا گیا ہے بلکہ زید کے علاوہ پر لگایا گیا ہے پس سامع کے اس خیال کی نفی کرنے کے لئے اور اس غلط حصول سے احتراز کرنے کے لئے بھی مسند الیہ کا ذکر مقدم کیا جاتا ہے۔

قَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ وَتَدْبِيرُ الْمُتَقَدِّمِ إِلَيْهِ لِيُفِيدَ التَّحْدِيدَ لَهُ تَخْصِصُهُ بِالْخَبَرِ
الْفِعْلِيِّ أَيْ تَضَرُّعُ الْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ عَلَيْهِ إِنْ وَلِيَ الْمُتَقَدِّمُ إِلَيْهِ حَرْفَ النَّفْيِ أَيْ
رَفَعَ بَعْدَ هَا بِلا فَصْلٍ مَحْمُومًا أَنَا ثَلُثُ هَذَا أَيْ لَمْ أَقُلْهُ مَعَ أَنَّهُ
مَقُولٌ لِعَبْرَةٍ فَإِنَّ التَّحْدِيدَ لِيُفِيدَ نَفْيَ الْفِعْلِ عَنِ الْمُحْكَمِ وَثَبُوتَهُ لِعَبْرَةٍ
عَلَى الْوُجْهِ الَّذِي ثَبَتْنَاهُ مِنَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ وَكَأَيْلِزَمْ ثَبُوتُهُ لِيُفِيدَ
مِنْ سِوَالِهِ لَأَنَّ التَّخْصِصَ إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ يَتَوَكَّلُ الْمُخَاطَبُ
إِسْتِزَاكَكَ مَعَهُ أَوْ لِنَفَرٍ آذَنَ بِهِ دُونَهُ.

ترجمہ

شیخ عبدالقاہر نے کہا اور کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے تاکہ تقدیم مسند الیہ فائدہ دے اس کی تخصیص کا خبر فعل کے ساتھ یعنی خبر فعلی کو اس پر منحصر کرنے کا اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل ہو یعنی خبر نفی کے بعد بلا فصل واقع ہو جیسے ما انا قلت ہذا یعنی میں نے تو یہ نہیں کہا باوجودیکہ میرے علاوہ کا کہا ہوا ہے پس تقدیم، منظم سے فعل کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور غیر منظم کے لئے فعل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے اس طریقہ پر جس طریقہ پر منظم سے نفی کی گئی ہے عموماً اور خصوص کے لحاظ سے اور تیرے علاوہ تمام کے لئے فعل کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اور اس لئے کہ تخصیص اس شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جس کے ساتھ مخاطب تجھ کو شریک کا سمجھ رہا ہے یا اس کام کا مرعوب تجھ کو تنہا سمجھ رہا ہے۔

تشریح

عبدالقاہر سے پہلے قال فعل متن میں نہیں ہے بلکہ شارح نے اس فعل کو مقرر مان کر اسطر اشارہ کیا ہے کہ عبدالقاہر فعل محذوف کا فاعل ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ ان مواقع میں سے نہیں ہے جن مواقع میں فعل کو حذف کیا جاتا ہے جیسا کہ احوال متعلقات فعل میں آجائے گا لہذا مناسب یہ تھا کہ عبدالقاہر کو مبتدا و بنا دیا جائے اور اس کی خبر ”اور دکھلا“ محذوف مانی جائے اور ترجمہ یہ ہو کہ عبدالقاہر ایک کلام لائے۔ اسی طرح مطول میں مذکور ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ فعل مقرر ماننے کی صورت میں حذف مفرد ہوگا۔ اور خبر محذوف ماننے کی صورت میں حذف جملہ ہوگا اور حذف مفرد، حذف جملہ سے بہتر ہوتا ہے۔ الحاصل دونوں صورتوں میں ایک ایک خرابی لازم آتی ہے بہر حال قال عبدالقاہر اور دکھلا سے مراد ہے کہ وہ مقدم الی آخرہ سے جو کچھ بیان کیا جائے گا وہ عبدالقاہر کا کلام ہے۔ یہ خیال رکھ کر

عبدالقادر کا یہ کلام اہتمام مذکور کا مقابل ہے یعنی مصنف کے قول اما تقدیر فلکون ذکرہ اہم کے مقابل ہے ایسا نہیں ہے کہ یہ ذکر مسند الیہ کے اہم ہونے کے نکات میں سے کوئی نکتہ ہے بہر حال عبدالقادر کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ مسند الیہ کی یہ تقدیم خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کی تخصیص پر دلالت کرے یعنی اس بات پر دلالت کرے کہ خبر فعلی، مسند الیہ پر منحصر ہے مگر اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا دد شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ مسند الیہ کی خبر فعل ہو اور اس کی تغیر مستر کا مریع منڈالیہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مسند الیہ حرف نفی کے ساتھ متصل ہو یعنی مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو دوسری شرط سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ تقدیم مسند الیہ، مسند الیہ کی خبر فعلی کی نفی کے ساتھ تخصیص پر دلالت کرے گی نہ کہ خبر فعلی کے ثبوت کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو متن میں خبر فعلی سے پہلے مفاد محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی بغلی الجہر الفعلی یعنی مسند الیہ کی تقدیم مسند الیہ کو خبر فعلی کی نفی کے ساتھ خاص کرنے اور منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے۔ شارح کی ذکر کردہ بلا فصل کی قید سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسند الیہ اگر بلا فصل حرف نفی کے بعد واقع ہوگا تو تقدیم، تخصیص کا فائدہ دیگی ورنہ نہیں سالانہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسند الیہ اور حرف نفی کے درمیان اگر فعل کے کسی معمول کے ساتھ فعل ہو گیا تو بھی تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ما زیدنا انما ضربت، میں نے ہی زید کو نہیں مارا ہے۔ ما فی الدار انا جلست، گھر میں میں کی نہیں بیٹھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بلا فصل کی قید، قید کے طور پر مذکور نہیں ہے بلکہ صورت یہ ہے کہ ولی جس کے معنی اتصال کے ہیں اس کی دو حقیقتیں ہیں ایک اصطلاحی دوم لغوی۔ اس کی حقیقت اصطلاحی میں یہ قید معتبر ہوتی ہے لیکن حقیقت لغوی میں معتبر نہیں ہوتی بلکہ ولی لغت فاصل کے ساتھ بھی صادق آتا ہے پس یہاں شارح نے بلا فصل کی قید ولی کی حقیقت اصطلاحی کا اعتبار کرتے ہوئے ذکر کر دی ہے اور یہاں ولی کی حقیقت لغوی مراد ہے جس میں بلا فصل کی قید معتبر نہیں ہے۔ فائدہ نے اسی حقیقت لغوی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے کہ دوسری شرط یہ ہے کہ مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو خواہ بلا فصل واقع ہو خواہ فاصل کے ساتھ واقع ہو۔ الحاصل مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ مسند الیہ کی تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے یعنی مسند الیہ پر مسند (خبر فعلی) کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے یعنی اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مسند الیہ مقصور علیہ ہے اور مسند یعنی خبر فعلی مقصور ہے۔ اور اردو میں اس کی علامت یہ ہے کہ مقصور علیہ کے ساتھ ”ہی“ لگا دیا جائے مثلاً ما انا قلت ہذا، اس مثال میں مسند الیہ کلمہ انا حرف نفی کے بعد بھی واقع ہے اور اس کی خبر فعلی بھی ہے لہذا اس مثال میں انا مقصور علیہ ہوگا اور خبر فعلی کی نفی یعنی عدم قول مقصور ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ میں نے ہی نہیں کہا ہے اگرچہ میرے علاوہ نے کہا ہے اور اس تخصیص اور حصہ کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم، متکلم سے نفی کا فائدہ دیگی اور متکلم کے علاوہ کے لئے اسی طریق پر ثبوت کا فائدہ دیگی جس طریق پر متکلم سے نفی کی گئی ہے اگر متکلم سے فعل کی خصوصی طور پر نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوصی طور پر ہوگا جیسا کہ مذکورہ مثال میں متکلم سے خصوصی طور پر اس بات کے کہنے کی نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے

بھی عمومی طور پر اسی بات کے کہنے کا ثبوت ہوگا اور اگر متکلم سے فعل کی عمومی طور پر نفی لگئی ہے تو غیر متکلم کے لئے بھی عمومی طور پر اس کا ثبوت ہوگا مثلاً ما انا رائت احدًا میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا۔ اس مثال میں چونکہ متکلم سے عمومی طور پر رویت کی نفی کی گئی ہے اسلئے غیر متکلم کے لئے رویت کا ثبوت بھی عمومی طور پر ہوگا یعنی غیر متکلم نے ہر ایک کو دیکھا ہے۔ ولا یلزم سے ایک دہم کو دہم کیا گیا ہے دہم یہ ہے کہ تخصیص اور قصر کی تشریح کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی جائے گی اسی فعل کو غیر متکلم کے لئے ثابت کیا جائیگا اور غیر متکلم میں متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد داخل ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی گئی ہے اس فعل کو متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت کیا گیا تاکہ یہ بات بدلتے باطل ہے کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی فعل دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو اسی دہم کو دہم کرنے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ غیر متکلم کے لئے فعل کے ثبوت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کیونکہ قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر حقیقی (۲) قصر اضافی۔ قصر حقیقی یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری شے پر باعتبار حقیقت کے اس طرح منحصر کیا جائے اور ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ باعتبار حقیقت کے اس طرح خاص کیا جائے کہ پہلی شے (مقصود) دوسری شے (مقصود علیہ) کے علاوہ کسی شے میں نہ پائی جائے مثلاً لا الہ الا اللہ یعنی معبود اللہ ہی ہے پس اس میں معبود ہونے کو اللہ پر منحصر کیا گیا ہے اور اس طرح اللہ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے کہ معبودیت کسی دوسرے میں نہیں پائی جاتی ہے اور قصر اضافی یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری شے پر کسی معین شے کی طرف نسبت کرتے ہوئے منحصر کیا جائے مثلاً لا شجاع الا حسن، حسن ہی بہادر ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حسن کے علاوہ دنیا میں کوئی بہادر نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ ایک شخص یعنی مخاطب حسن اور سعید دونوں کو بہادر سمجھتا تھا پس متکلم نے اس مخاطب سے کہا کہ حسن ہی بہادر ہے سعید بہادر نہیں ہے یعنی دونوں کو بہادر سمجھنا غلط ہے بلکہ ایک یعنی حسن بہادر ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ سعید کے علاوہ کوئی دوسرا بھی بہادر ہو۔ پس شیخ کے کلام میں قصر اضافی مراد ہے نہ کہ حقیقی اور یہ مطلب ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم جو خبر فعلی کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے وہ باعتبار حقیقت کے نہیں ہے بلکہ اس معین شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جس کے بارے میں مخاطب کا خیال یہ ہے کہ مسند الیہ (متکلم) خبر فعلی میں اس کا شریک ہے یا مخاطب کو یہ خیال ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کے علاوہ ایک دوسرا معین شخص خاص ہے پس متکلم نے شرکت کی نفی کر کے اپنے برغلاف گمان کی نفی کر کے خبر فعلی کو اپنے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے اوپر منحصر کیا ہے اور اس صورت میں یہ لازم نہیں آتا کہ خبر فعلی متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خبر فعلی صرف اس کے لئے ثابت ہو جس کو مخاطب نے متکلم کے ساتھ شریک کیا ہے یا جس کے بارے میں مخاطب نے متکلم کے برغلاف گمان کیا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی بطلان نہیں ہے متکلم نے اگر شرکت کی نفی کی ہے تو اس کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اپنے برغلاف کی نفی کی ہے تو اس کو قصر قلب کہا جائے گا۔

وَلِهَذَا أَيْ لَا تَقْدِرُ أَنْ تُفِيدَ الشَّخْصَ صَوْنًا وَتَقَى الْحُكْمَ عَنِ الْمَذْكَورِ مَعَ

ثَبُوتِهِ لِلْغَيْرِ لَمْ يَصِحَّ مَا أَنَا قُلْتُ هَذَا وَلَا غَيْرِي لَا يَتَّ مَفْهُومٌ مَا أَنَا قُلْتُ ثَبُوتٌ
قَائِلِيَّةٌ هَذَا الْقَوْلِ بِغَيْرِ الْمُتَكَلِّمِ وَمَنْطُوقٌ لَا غَيْرِي لَفِيهَا عُنْدَهُ وَهِيَ مُتَنَاقِضَاتٌ
وَلَا مَا أَنَا رَأَيْتُ أَحَدًا إِلَّا كُنْتُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ إِنشَاءً غَيْرَ الْمُتَكَلِّمِ قَدْ سَأَلْتُ
كُلَّ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ لَا شَيْءَ قَدْ نَفَى عَنِ الْمُتَكَلِّمِ السُّؤَالِيَّةَ عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ
فِي الْمَفْعُولِ فَيَجِبُ أَنْ يَثْبُتَ لِغَيْرِهِ عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ فِي الْمَفْعُولِ لِتَتَمَقَّقَ تَخْصِصُ
الْمُتَكَلِّمِ بِهَذَا السُّؤَالِ وَلَا مَا أَنَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا إِلَّا كُنْتُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ
إِنشَاءً غَيْرِي قَدْ ضَرَبَ كُلُّ أَحَدٍ سِوَى زَيْدٍ لِأَنَّ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ مُقَدَّرٌ عَامٌّ
وَكُلُّ مَا ثَبُتَ عَنْ الْمَدَّ كُورٍ عَلَى وَجْهِ الْحُضَرِ يَجِبُ ثَبُوتُهُ لِغَيْرِهِ تَحْقِيقًا
بِمَعْنَى الْحُضَرِ إِنَّ عَامًّا فَعَامٌّ وَإِنْ خَاصًّا فَخَاصٌّ وَفِي هَذَا الْقَامِرِ مَبَاحِثٌ لِنَفْسِي
وَتَحْنَانِي فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور اسی وجہ سے یعنی اسلئے کہ تقدیم تفصیل کا فائدہ دیتی ہے اور مذکور سے علم کی نفی کا اس کے زیر کے لئے ثبوت کے ساتھ ما انا قلت ولا غیر صحیح نہیں ہے کیونکہ ما انا قلت کا مفہوم اس قول کی قائلیت کو غیر متکلم کے لئے ثابت کرنا ہے اور لا غیر کا منطوق غیر متکلم سے اس کی نفی کرنا ہے اور یہ دونوں متناقض ہیں اور نہ ما انا رایت صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی ایسا انسان ہو جس نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہو اسلئے کہ مفعول میں متکلم سے رویت کی نفی علی وجہ العموم کی گئی ہے لہذا غیر متکلم کے لئے مفعول میں علی وجہ العموم ثبوت ضروری ہے تاکہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تفصیل متحقق ہو جائے اور نہ ما انا ضربت الا زید صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ میرے علاوہ کوئی انسان ایسا ہو جس نے زید کے علاوہ ہر ایک کو مارا ہو اسلئے کہ مستثنیٰ منہ مقدر عام ہے اور ہر وہ چیز جس کی تو مذکور سے علی وجہ العصر نفی کرے معنی صحر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کی واسطے اس کا ثبوت ضروری ہے اگر عام ہو تو عام اور اگر خاص ہو تو خاص اور اس مقام میں اچھی اچھی سمجھیں ہیں جن سے ہم نے شرح کو مزین کیا

تشریح

مصنف رحمہ اللہ اپنے قول دنت بقدم المسند الیہ لیفید تفصیلاً پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تقدیم مسند الیہ جو کچھ تفصیل کا فائدہ دیتی ہے اور اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ علم مذکور یعنی مسند الیہ مذکور سے یعنی متکلم سے منتفی ہو اور غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اس لئے ما انا قلت نہ لا غیر کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تفصیل اور صحر کی وجہ سے ما انا قلت نہ لا کا مفہوم اور مدلول التزامی یہ ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اسلئے کہ جب اس قول کی قائلیت متکلم سے منتفی ہے تو لازمی طور پر غیر متکلم کے لئے ثابت ہوگی اور لا غیر کا منطوق اور مدلول مطابق اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم سے منتفی ہے کیونکہ لا غیر کا مطلب یہ ہے کہ میرے علاوہ نے بھی نہیں کہا ہے پس اس کلام میں دو متناقض چیزیں جمع ہو گئی ہیں لہذا اجتماع نقیضین کی وجہ سے یہ کلام صحیح اور

باطل ہوگا اور مانا ناریت احدا کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا مقتضی ہے کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اور یہ کلام اس بات کا مقتضی اس لئے ہے کہ اس کلام میں متکلم سے مفعول کے اندر رویت کی نفی علی وجہ العموم کی گئی ہے یعنی متکلم نے یہ کہا ہے کہ میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا ہے لہذا بقاعدہ من العموم والنصوص غیر متکلم کے لئے مفعول کے اندر رویت کا ثبوت علی وجہ العموم ضروری ہوگا۔ تاکہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تخصیص متحقق ہو جائے۔ اور مانا ناریت لازماً کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی آدمی ایسا ہو جس نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہو حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے کیونکہ اس مثال میں مستثنیٰ منہ عام مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے مانا ناریت احدا لازماً اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس چیز کی نفی مذکور یعنی متکلم سے بطریقہ مصر ہو تو معنی مصر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت اسی طریقہ پر ضروری ہوگا جس طریقہ پر اس کی نفی کی گئی تھی اگر متکلم سے نفی عموم کے ساتھ تھی تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور اگر متکلم سے خصوص کے ساتھ نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوص کے ساتھ ہوگا پس مذکورہ مثال میں چونکہ متکلم سے عموم کے ساتھ ضرب کی نفی کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ میں نے زید کے علاوہ کسی کو نہیں مارا اس لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہے حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس مقام پر مطول میں بڑی عمدہ بحثیں لکھی ہیں اگر حرجی جا ہے تو دیکھ لیا جائے۔

وَالَا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَلِ الْمُسَدُّ إِلَيْهِ حَرْفُ النَّفْيِ بِأَنْ لَا يَكُونُ فِي
الْكَلَامِ حَرْفُ النَّفْيِ أَوْ يَكُونُ حَرْفُ النَّفْيِ مُتَّخِزًا عَنِ الْمُسَدِّ إِلَيْهِ فَقَدْ
يَأْتِي التَّقْدِيرُ لِلتَّخْصِصِ رَدًّا عَلَى مَنْ رَعِمَ الْفَرَادَ غَيْرَهُ أَيْ غَيْرَ الْمُسَدِّ إِلَيْهِ
الْمَدْكُورِ بِهِ أَيْ بِالْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ أَوْ رَعِمَ مُشَارَكَتَهُ أَيْ مُشَارَكَةَ الْغَيْرِ
فِيهِ أَيْ فِي الْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ نَحْوُ أَنَا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ لِمَنْ رَعِمَ الْفَرَادَ الْغَيْرِ
بِالسَّغْيِ فَيَكُونُ تَصَرُّفٌ أَوْ رَعِمَ مُشَارَكَتَهُ لَكَ فِي السَّغْيِ فَيَكُونُ تَصَرُّفًا
وَيُؤَكِّدُ عَلَى الْأَوَّلِ أَيْ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ رَدًّا عَلَى مَنْ رَعِمَ الْفَرَادَ الْغَيْرِ
بِمَعْنَى لَا غَيْرِي مِثْلُ لَا زَيْدَ وَلَا عَمْرٍو لَا مَنْ سِوَايَ لِأَنَّهُ الدَّلَالَةُ لِلْغَا
عَلَى إِزَالَةِ شُبْهَةِ أَنَّ الْفِعْلَ صَدَرَ عَنِ الْغَيْرِ وَيُؤَكِّدُ عَلَى الثَّانِي أَيْ
عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ رَدًّا عَلَى مَنْ رَعِمَ الْمَشَارَكَةَ بِمَعْنَى وَحْدِي مِثْلُ مُفَرَّدًا
أَوْ مُتَوَحِّدًا أَوْ غَيْرَ مُشَارِكٍ لِأَنَّهُ الدَّلَالَةُ لِلْغَا عَلَى إِزَالَةِ شُبْهَةِ إِشْرَافِ الْغَيْرِ
فِي الْفِعْلِ وَالتَّكْيِيدُ أَنَّمَا يَكُونُ لِيَذْنِبَ شُبْهَةَ خَالَجَتْ قَلْبَ الشَّامِعِ

ترجمہ

در نہ یعنی اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو بایں طور کہ کلام میں حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اس شخص پر رد کرنے کے لئے جو خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ مذکور کے علاوہ کے منفرد ہونے کا قائل ہو یا خبر فعلی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو جیسے اناسیت فی حاجتک اس شخص سے کہے جو سہمی کے ساتھ غیر کے منفرد ہونے کا قائل ہو تو (یہ) تخصیص قصر قلب ہوگی یا سعی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو تو (یہ) تخصیص قصر افراد ہوگی اور پہلی صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے غیر کے منفرد ہونے کا گمان کیا ہے لائغری جیسے کے ساتھ جیسے لائغری لائغرو اور لائن سوای کیونکہ لائغری مراحۃ اس بات کے شبہ کے ازالہ پر دلالت کرنے والا ہے کہ فعل غیر سے صادر ہوا ہے اور دوسری صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ یہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے مشارکت کا گمان کیا ہے وحدتی جیسے کے ساتھ جیسے متفرداً یا متوحداً یا غیر مشارک کیونکہ یہ لفظ صراحتاً فعل میں غیر کے اشتراک کے شبہ کو زائل کرنے پر دلالت کرنے والا ہے اور تاکید ایسے شبہ کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے جو سامع کے دل میں کھٹکتا ہو۔

تشریح

مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور کبھی نفی حکم اور تقریر ملک کے لئے ہوتی ہے مسند الیہ کے حرف نفی سے متصل نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو (۲) حرف نفی تو ہو مگر مسند الیہ سے مؤخر ہو۔ الحاصل اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور اس تخصیص سے مقصود کبھی تو اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس نے یہ گمان کیا ہے کہ خبر فعلی کا مباشر اور متنبک مسند الیہ مذکور (متکلم) نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسرا معین شخص ہے اور کبھی اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس کا خیال یہ ہے کہ خبر فعلی کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ اور لوگ بھی شریک ہیں مثلاً اناسیت فی حاجتک تیری حاجت روائی میں میں نے ہی کو شیش کی ہے اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کرنے والا متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے علاوہ ایک دوسرا معین آدمی ہے تو اس صورت میں متکلم کی پیدا کردہ اس تخصیص کو قصر قلب کہا جائے گا اور اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کرنی والا صرف متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے ساتھ اور بھی لوگ شریک ہیں تو اس صورت میں اس تخصیص کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اس کلام کو مؤکد کرنے کی مزدورت ہو تو پہلی صورت میں یعنی قصر قلب کی صورت میں لائغری یا اس کے ہم مثل لازید لائغرو لائن سوای وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل مسند الیہ (متکلم) سے صادر ہوا ہے اسکے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے اور دوسری صورت میں یعنی قصر افراد کی صورت میں وحدتی یا اس کے ہم مثل متفرداً، متوحداً، غیر مشارک وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے بلکہ اس فعل کا

مترجمین تنہا مستحکم ہے اگر کوئی ایسا نہیں کرے کہ پہلی صورت میں وعدی وغیرہ الفاظ کیساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل مستحکم کے علاوہ کچھ نہیں ہوا، اور دوسری صورت میں لائبریری وغیرہ الفاظ کے ساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کتاب میں حکم کے ساتھ کوئی مترجم نہیں ہے، تو ہم جواب دینے کے لیے پہلی صورت میں وعدی کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل مستحکم کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے لیکن اس بات پر وعدی کی دلالت التزاما ہے نہ کہ ملاحظہ۔ اسی طرح دوسری صورت میں لائبریری وغیرہ کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں مستحکم کے ساتھ کوئی دوسرا مترجم نہیں ہے لیکن اس بات پر لائبریری کی دلالت التزاما ہے نہ کہ ملاحظہ۔ اور مرجمی دلالت چونکہ التزامی دلالت سے ادنیٰ ہوتی ہے اس لیے ہم نے پہلی صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لیے لائبریری وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے اور دوسری صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لیے وعدی وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے۔

وَقَدْ بَيَّنَّا بِتَقْوِيَةِ الْحُكْمِ وَتَقْرِيرِهِ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ دُونَ التَّخْصِصِ
نَحْوَهُ يُعْطَى الْجَزِيلُ فَضْلاً إِلَى تَحْقِيقِ أَتَى بِفَعْلٍ إِعْطَاءُ الْجَزِيلِ وَ
سَيَرِدُ عَلَيْكَ تَحْقِيقُ مَعْنَى التَّقْوَى

ترجمہ اور تقدیم کبھی تقویت حکم کے لیے آتی ہے اور اس کو سامع کے ذہن میں ثابت کرنے کے لیے نہ کہ تخصیص کے لیے جیسے ہو یطی الجزیل اس بات کی تحقیق کا ارادہ کرتے ہوئے کہ وہ بہت بخشش کرتا ہے اور تقویٰ کے معنی کی تحقیق عنقریب آئے گی۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مسند الیہ اگر حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی سامع کے ذہن میں حکم کو قوی اور ثابت کرنے کے لیے آتی ہے تخصیص کے لیے نہیں آتی مثلاً ہو یطی الجزیل وہی بہت بخشش کرتا ہے اس مثال میں اعطاء جزیل کی تحقیق اور تقریر مقصود ہے اس طور پر کہ جب ہو کہا تو ہونے مبتدا ہونے کی وجہ سے خبر کو طلب کیا پھر جب اس کے بعد یطی فعل ذکر کیا تو اس فعل اعطاء کی اسناد ہو مبتدا کی طرف ہوئی اور اعطاء فعل ہو مبتدا کے لیے ثابت ہو گیا اور فعل یطی چونکہ اس ضمیر پر مشتمل ہے جس کا مفعول مبتدا ہے اور یہ فعل اس ضمیر کی طرف مسند ہے تو فعل اعطاء مبتدا کی طرف دوبار مسند ہوا اور فعل اعطاء مبتدا کے لیے دوبار ثابت ہوا پس یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کوئی یوں کہے یطی زید الجزیل، یطی زید الجزیل، اور اسناد کا مکرر ہونا اور کسی حکم کا دوبار ثابت ہونا اسی کا نام تقویٰ حکم اور تقریر حکم ہے لہذا مذکورہ مثال میں تقدیم مسند الیہ تقویٰ حکم اور تقریر حکم کے لیے ہوگی۔

وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُنْفِيًا فَتَدْبِيحُ التَّقْدِيمِ لِلتَّخْصِصِ وَقَدْ بَيَّنَّا لِلتَّقْوَى

فَالْأَوَّلُ نَحْوُ أَنْتَ فَلَسَعَيْتَ فِي حَاجَتِي فَصَدَّ إِلَى تَخْصِيصِهِ بَعْدَ السَّعْيِ وَالثَّانِي
نَحْوُ أَنْتَ لَا تَكْذِبُ وَهُوَ لِقَوِيَّةِ الْحُكْمِ الْمُنْفَعِ وَتَقْرِيرِهِ فَإِنَّهُ أَشَدُّ لِنَفْيِ الْكَذِبِ
مِنْ لَا تَكْذِبُ لِمَا فِيهِ مِنْ شُكْرٍ أَلَا سَنَادِ الْمَقْشُودِ فِي لَا تَكْذِبُ وَانْتَصَرَ
الْمُصَنِّفُ عَلَى مِثَالِ التَّقْوَى بِفَرَمَ عَلَيْهِ الثَّفَاتُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ تَاكِيدِ السُّنَدِ
إِلَيْهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَكَذَا مِنْ لَا تَكْذِبُ أَنْتَ يَخْفَى أَنَّ أَشَدَّ
لِنَفْيِ الْكَذِبِ مِنْ لَا تَكْذِبُ أَنْتَ مَعَ أَنَّ فِيهِ تَاكِيدًا لِأَنَّهُ أَيْ لَإِنْ لَفْظُ
أَنْتَ أَوْ لَإِنْ لَا تَكْذِبُ أَنْتَ تَاكِيدُ الْمُحْكُومِ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ هُوَ ضَرْبُ الْمُخَاطَبِ
تَحْقِيقًا وَلَيْسَ الْأَسْنَادُ إِلَيْهِ عَلَى سَبِيلِ الشُّهُورِ وَالْعَبُورِ أَوْ الْبَيِّنَاتِ لَا تَاكِيدُ الْحُكْمِ
بَعْدَ شُكْرٍ أَلَا سَنَادِ وَهَذَا الْاِتِّدَانِ ذِكْرٌ مِنَ التَّقْدِيمِ لِلتَّخْصِيصِ تَارَةً
وَالْتَقْوَى أُخْرَى إِنْ بَيَّنَّ الْفِعْلُ عَلَى مُعَرَّبٍ

ترجمہ اور اسی طرح جب فعل منفی ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے آتی ہے
پس اول جیسے تو نے ہی میری ضرورت میں کوشش نہیں کی ہے عدم سعی کیساتھ اس کی تخصیص کا ارادہ
کرتے ہوئے اور ثانی جیسے انت لا تکذب اور یہ حکم منفی کی تقویت اور تقریر کے لئے ہے کیونکہ اس میں لا تکذب کی
بہ نسبت جھوٹ کی نفی زیادہ ہے اسلئے کہ اس میں اس اسناد کی تکرار ہے جو لا تکذب میں مفقود ہے اور مصنف
نے تقویٰ کی مثال پر اکتفا کیا تاکہ اس پر تقویٰ حکم اور تاکید اسنادیہ کے درمیان فرق متفرع ہو سکے جیسا کہ
اس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور ایسے ہی لا تکذب انت سے یعنی انت لا تکذب میں کذب
کی نفی لا تکذب انت سے زیادہ ہے باوجودیکہ اس میں تاکید ہے اسلئے کہ لفظ انت یا اسلئے کہ لا تکذب انت
تاکید محکوم علیہ کے لئے ہے باں طور کہ وہ تحقیق کے ساتھ غیر مخاطب ہے اور اسکی طرف اسناد سہو اور مزا بانیا
کے طریقہ پر نہیں ہے نہ کہ تاکید حکم کے لئے کیونکہ حکم اسناد معدوم ہے اور یہ جو مذکور ہوا یعنی تقدیم کبھی تخصیص
کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے اگر فعل معرفت پر مبنی ہو۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ اسی طرح جب فعل منفی ہو یعنی جب حرف نفی مسندالیہ سے مؤخر ہو تو مسندالیہ
کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ حکم اور تقریر حکم کے لئے آتی ہے تخصیص کی مثال
جیسے انت ماسعیت فی حاجتی تو نے ہی میری حاجت روائی میں کوشش نہیں کی ہے پس اس مثال میں مسندالیہ
کو عدم سعی کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے یعنی مسندالیہ سے سعی کی نفی کرنا اور غیر مسندالیہ کیلئے اس کو ثابت کرنا
مقصود ہے الحاصل اس مثال میں تقدیم اسی طرح مفید تخصیص ہے جیسا کہ ما انا قلت ہذا میں مفید تخصیص ہے اور
ثانی یعنی تقویٰ حکم کی مثال انت لا تکذب ہے کیونکہ اس مثال میں حکم منفی کی تقریر اور تقویت ہے اس طور

ہر کہ انت لا تکذب میں کذب کی نفی لا تکذب سے زیادہ ہے اور انت لا تکذب میں کذب کی نفی زیادہ اس لئے ہے کہ اس میں اسناد مکرر ہے اس طور پر کہ فعل کذب کی اسناد ایک بار تو سند الیہ اور مبتدا کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو فعل میں مستتر ہے پس انت لا تکذب۔ لا تکذب۔ لا تکذب کے مرتبہ میں ہوگا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تکرار اسناد کی صورت میں حکم کی تقویت اور تقریر ہو جاتی ہے لہذا اس مثال میں تقدیم مفید تقویٰ ہوگی اور لا تکذب میں چونکہ تکرار اسناد نہیں ہے اسلئے اس میں تقویٰ حکم اور تقریر حکم نہ ہوگی شارح نے تقویٰ حکم کی جو علت بیان کی ہے یعنی تکرار اسناد کا ہونا اس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ کوئی تخصیص تقویٰ سے خالی نہیں ہے کیونکہ جہاں بھی تقدیم سند الیہ مفید تخصیص ہوتی ہے وہیں وہ کلام دو اسناد پر مشتمل ہوتا ہے لیکن شے کا بالذات مقصود ہونا اور شے کا بالبعث حاصل ہونا ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے یعنی جس صورت میں تقدیم سے تخصیص کا ارادہ کیا جاتا ہے اس صورت میں تقدیم سے تخصیص تو بالذات مقصود ہوتی ہے اور رہی تقویٰ تو وہ بالبعث حاصل ہوتی ہے مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ شارح رح نے انت لا تکذب کے مفید تقویٰ ہونے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں حکم منفی کی تقویت ہے اور حکم منفی یعنی وہ حکم جس کی نفی کی گئی ہے کذب ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود ہے مالا محکہ یہ غلط ہے کیونکہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود نہیں ہے بلکہ نفی کذب کی تقویت مقصود ہے پس مناسب بات یہ تھی کہ لفظ المنفی کو حذف کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا وہو لتقویٰ اعلم۔ اور حکم سے مراد نفی کذب ہے لہذا یہ کلام نفی کذب کی تقویت کے لئے ہے اور یہ صحیح ہے۔

واقف المصنف الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل منفی کی صورت میں تقدیم سند الیہ تخصیص اور تقویٰ دونوں کا فائدہ دیتی ہے۔ لیکن مصنف نے صرف تقویٰ کی مثال ذکر کی ہے، تخصیص کی مثال ذکر نہیں کی آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص اور تقویٰ کی سابقہ مثالوں پر قیاس کرتے ہوئے یہاں دونوں مثالیں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن مصنف نے تقویٰ کی مثال کو اسلئے ذکر کیا ہے کہ مصنف تقویٰ اور تاکید سند الیہ کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے انت لا تکذب میں کذب کی نفی لا تکذب انت سے بھی زیادہ ہے باوجودیکہ لا تکذب انت میں سند الیہ کی تاکید انت مذکور ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ لا تکذب انت میں لفظ انت محکوم علیہ (فاعل اور سند الیہ) کی تاکید ہے اور محکوم علیہ تحقیقی طور پر وہ ضمیر مخاطب ہے جو تکذب میں مستتر ہے۔ اور اس تاکید سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ فعل کذب کی اسناد ضمیر مخاطب کی طرف ہو یا مبالغہ یا سبائا نہیں ہے اور لفظ انت تاکید حکم کے لئے نہیں ہے اور تاکید حکم کے لئے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تاکید حکم کے لئے تکرار اسناد ضروری ہے اور یہاں تکرار اسناد یا نہیں کیا ہذا لا تکذب انت میں حکم کی تاکید نہ ہوگی بلکہ محکوم علیہ کی تاکید ہوگی۔ اور تاکید حکم، تاکید محکوم علیہ سے اقویٰ ہوتی ہے۔ اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تاکید حکم جو مفید تقویٰ ہے اس میں اسناد

مکرر ہوتی ہے اور تاکید مکوم علیہ میں اسناد مکرر نہیں ہوتی بلکہ ایک ہوتی ہے تاکہ مکوم علیہ کا فائدہ مجاز یا غلط یا نسیان کے دم کو دور کرنا ہے مثلاً اگر صرف لاسکذب کہہ دیا جاتا تو یہ دم ہو سکتا تھا کہ یہاں اسناد میں مجاز ہے یعنی حقیقت میں تو لایکذب ہے اور کذب کی اسناد غائب کی طرف ہے لیکن مجازاً ضمیمہ مخاطب کی طرف اسناد کردی گئی اور لاسکذب کہہ دیا گیا۔ لیکن جب لاسکذب کے بعد انت ذکر کیا گیا تو مجاز کا یہ دم دور ہو گیا۔ شارح رکھنے ہیں کہ مصنف رد کا یہ قول کہ تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے اسوقت ہے جبکہ فعل معرفہ پر مبنی ہو یعنی مسند الیہ معرفہ ہو اسم ظاہر ہو یا ضمیر ہو۔

وَأَنَّ بِنَى الْفِعْلِ عَلَى مُتَكْرِرٍ أَفَادَ التَّقْدِيمُ تَخْصِصَ الْجِنْسِ أَوْ الْوَاحِدِ بِهِ
أَمْ بِالْفِعْلِ نَحْوُ رَجُلٍ جَاءَ فِي أَيْ كَلَامٍ مُرَادًا فَيَكُونُ تَخْصِصَ جِنْسٍ أَوْ لَا
رَجُلَانِ فَيَكُونُ تَخْصِصَ وَاحِدٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ حَامِلٌ الْمَعْنِيَيْنِ
الْجُمُوعَةِ وَالْعَدَدِ الْمُعْتَبَرِ أَخْبَرُ الْوَاحِدِ إِنْ كَانَ مُفْرَدًا أَوْ الْأَشْيَاءِ إِنْ
كَانَتْ مُتَشَتِّتَةً أَوْ الزَّائِدِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ جَمْعًا فَاصْلُ السُّكْرَةِ الْمُفْرَدَةِ أَنْ
يَكُونَ لِوَاحِدٍ مِنَ الْجِنْسِ فَقَدْ يُقْصَدُ بِهِ الْجِنْسُ فَقَطْ وَقَدْ يُقْصَدُ بِهِ الْوَاحِدُ
فَقَطْ وَالَّذِي يُشْعِرُ بِهِ كَلَامُ الشَّيْخِ فِي ذَلَالِ الْأَعْجَازِ أَنْ لَا تَفْرُقَ بَيْنَ
الْمَعْرُوفَةِ وَالْمُفْرَدَةِ فِي أَتَّ الْبَاءَ عَلَيْهِ فَذَلِكَ يَكُونُ لِلتَّخْصِصِ وَقَدْ يَكُونُ
لِلتَّقْوَى

ترجمہ اور اگر فعل مکمرہ پر مبنی ہو تو تقدیم فعل کے ساتھ تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے جیسے میرے پاس مرد آیا یعنی عورت نہیں آئی پس یہ تخصیص جنس ہوگی یا درمرد نہیں آئے پس یہ تخصیص واحد ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ اسم جنس دو معنی کا حامل ہے جنسیت کا اور عدد معین کا۔ یعنی ایک کا اگر مفرد ہو، یا دو کا اگر تثنیہ ہو یا اس پر زائد کا اگر جمع ہو پس مکمرہ مفردہ کی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہو پس اس سے کبھی فقط جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی اس سے فقط واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور وہ جس کی شیخ کا کلام دلائل الاعجاز میں خبر دیتا ہے یہ ہے کہ معرفہ اور مکمرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس بارے میں کہ فعل کا مسند الیہ پر مبنی ہونا کبھی تخصیص کے لئے ہوتا ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے۔

تشریح سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مسند الیہ معرفہ ہو خواہ اسم ظاہر ہو خواہ ضمیر ہو اور مسند الیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو یعنی کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو یا حرف نفی ہو لیکن مسند الیہ کے بعد ہو تو ان تمام صورتوں میں تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور کبھی تقویٰ حکم کا جیسا کہ مثالوں سے ظاہر

ہو چکا ہے اور اگر مسند الیہ نکرہ ہو یعنی فعل کی بنا پر نکرہ پر ہو مسند الیہ خواہ حرف نفی سے متصل ہو خواہ متصل نہ ہو تو اس صورت میں تقدیم مسند الیہ صرف مفید تخصیص ہوگی تخصیص جنس کی ہو یا تخصیص واحد کی ہو جیسے رجل جارئی تخصیص جنس کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس مرد ہی آیا ہے یعنی عورت نہیں آئی ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مجی (آنا) جنس رجل پر منحصر ہے نہ کہ جنس امراۃ پر اور مرد ہی یہ بات کہ آنے والا ایک ہے یا ایک سے زائد ہیں تو اس کو بیان کرنا مستلزم کا مقصود نہیں ہے اور تخصیص واحد کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس ایک ہی مرد آیا ہے یعنی دو یا دو سے زائد نہیں آئے ہیں۔ اس صورت میں مستلزم کا مقصود یہ ہے کہ فعل مجی فرد واحد پر منحصر ہے اور رہا یہ کہ آنے والا کون ہے مرد ہے یا عورت ہے یا اسکو بیان کرنا مستلزم کا مقصود نہیں ہے اور اس اختصاص کی دلیل یہ ہے کہ اسم جنس، جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے چنانچہ اسم جنس اگر مفرد ہے تو اس میں جنسیت اور وحدت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس مشنی ہے تو اس میں جنسیت اور اثنییت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس جمع ہے تو اس میں جنسیت اور جمعیت کا احتمال ہوگا پس اسم جنس چونکہ جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسلئے مستلزم اگر تخصیص جنس کا ارادہ کرے گا تو وہ جنس منتفی ہو جائے گی جو محکوم علیہ کے مقابل ہے چنانچہ مفرد میں کہا جائیگا رجل جارئی ای لا امراۃ اور مشنی میں کہا جائیگا رجلاں جارائی ای لا امرأتان اور جمع میں کہا جائیگا رجال جاؤئی ای لا ساءم یہ بھی خیال رہے کہ مستلزم اس تخصیص جنس کا ارادہ اس وقت کرے گا جبکہ مخاطب کا اعتقاد یا تو یہ ہو کہ آنے والا صرف جنس امراۃ سے ہے یا یہ ہو کہ آنے والا جنس رجل اور جنس امراۃ دونوں سے ہے پہلی صورت میں قمر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قمر افراد ہوگا اور اگر مستلزم عدد کی تخصیص کا ارادہ کرتا ہے تو وہ عدد منتفی ہو جائے گا جو عدد محکوم علیہ کا مقابل ہے مثلاً مفرد میں کہا جائیگا رجل جارئی ای لا اشان ولا جماعۃ اور مشنی میں کہا جائیگا رجلاں جارائی ای لا واحد ولا جماعۃ اور جمع میں کہا جائیگا رجال جاؤئی ای لا واحد ولا اشان۔ یہ اس وقت کہا جائیگا جبکہ عدد مخصوص کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد مستلزم کے اعتقاد کے برخلاف ہو یا مخاطب کا اعتقاد دو عدد کے سلسلے میں شرکت کا ہو پہلی صورت میں قمر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قمر افراد ہوگا۔ مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ مستلزم کے پاس آنے والا دو کا عدد ہے ایک کا نہیں پس مستلزم نے اسکی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جارئی میرے پاس رجل کا ایک ہی فرد آیا ہے دو نہیں۔ اور اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ مستلزم کے پاس آنے والا ایک کا عدد بھی ہے اور دو کا بھی یعنی تین مرد آئے ہیں پس مستلزم نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جارئی میرے پاس صرف ایک کا عدد آیا مشنی کا نہیں۔

فائل النکرۃ المفردۃ سے شارح نے دلیل اختصاص پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نکرہ مفردہ جسکو اسم جنس کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اسکی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہوتا ہے یعنی واحد میں استعمال کیا جاتا ہے اور جنس کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں یعنی اسم جنس نکرہ مفردہ واحد اور جنس دونوں پر دلالت کرتا ہے پس اس نکرہ مفردہ سے کبھی فقط جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور واحد کا ارادہ نہیں کیا جاتا اور کبھی اس سے واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور جنس کا ارادہ نہیں کیا جاتا۔

والذی لشعر بہ کلام الشیخ سے شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے شرط بحث میں قال عبد القاہر کہہ کر مذکورہ تمام تفصیل عبد القاہر کی طرف منسوب کی ہیں اور جب ایسا ہے تو گویا مصنف نے یوں کہا کہ شیخ عبد القاہر نے یہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ اگر نکرہ ہو تو اس صورت میں مسند الیہ کی تقدیم صرف تفصیل کے لئے ہوگی تقویٰ کے لئے نہ ہوگی یعنی مسند الیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں تقدیم کا صرف تفصیل کے لئے ہونا شیخ عبد القاہر کا مذہب ہے حالانکہ یہ بات شیخ کی دلائل الامجاز کے بیان کے بالکل برخلاف ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الامجاز میں یہ بیان کیا ہے کہ فعل کی بنا اگر مسند الیہ پر ہو یعنی فعل مسند الیہ کا مسند اور خبر ہو تو اس صورت میں تقدیم کبھی تفصیل کے لئے ہوگی اور کبھی تقویٰ کے لئے ہوگی مسند الیہ معروف ہو یا نکرہ ہو اور شیخ کے اس بیان کا مصنف کے بیان کے برخلاف ہونا بالکل ظاہر ہے۔

وَوَافَقَهُ اَنَّى عَنِدَ الْقَاهِرِ السَّكَانِي عَلَى ذَلِكَ اَمَى عَلَى اَنَّ التَّقْدِيمَ يُفِيدُ التَّخْصِصَ
لَكِنْ خَالَفَهُ فِي شَرَايِطٍ وَتَفَاصِيلٍ فَاِنَّ مَذْهَبَ الشَّيْخِ اَنَّهُ اِنْ وَلِيَ حَرْفُ الشَّيْ
فَهُوَ لِلتَّخْصِصِ قَطْعًا وَاَلَا تَقْدَرُ اَنْ يَكُونَ لِلتَّخْصِصِ وَتَدْرِكُ لِلتَّقْوَى مُضْمَرًا اَكَانَ
اَوْ مُظْهِرًا مُعَرَّفًا اَوْ مُنْكَرًا مُثَبَّتًا اَكَانَ الْفِعْلُ اَوْ مُنْفِيًا وَمَذْهَبُ السَّكَانِي اَنَّهُ
اِنْ كَانَ نَكِرَةً فَهُوَ لِلتَّخْصِصِ اِنْ لَمْ يَمْنَعْ مِنْهُ مَا نَعَى وَاِنْ كَانَ مُعَرَّفَةً
فَاِنْ كَانَ مُظْهِرًا فَكَيْسٍ اِلَّا لِلتَّقْوَى وَاِنْ كَانَ مُضْمَرًا فَقَدْ يَكُونُ لِلتَّقْوَى
وَقَدْ يَكُونُ لِلتَّخْصِصِ مِنْ غَيْرِ تَعْرِيفٍ بَيْنَ مَا يَلِي حَرْفَ الشَّيْ وَعَنْدِهِ
وَالِي هَذَا اَشَارَ بِقَوْلِهِ اِلَّا اَنَّهُ قَالَ التَّقْدِيمُ يُفِيدُ الْاِخْتِصَاصَ اِنْ
جَارَ تَقْدِيمُ كَوْنِهِ اَنَّى كَوْنِ الْمُسْتَدِ اِلَيْهِ فِي الْاَصْلِ وَمُؤَخَّرًا اَعْلَى اَنَّهُ
كَاعْلَى مَعْنَى فَقَطْ لَا لَفْظًا لِحُجُو اَنَا قَمْتُ فَاِنَّهُ يَجُوزُ اَنْ يُقَدَّرَ اَنْ اَصْلُهُ
مُسْتُ اَنَا فَيَكُونُ اَنَا فَاَعْلَى مَعْنَى تَاكِيدًا لَلْفِعْلِ وَتَدْرِكًا عَظْمًا عَلَى جَارِ يَعْنِي
اِنَّ اِفَادَةَ التَّخْصِصِ مَشْرُوطَةٌ بِشَرْطَيْنِ اَحَدُهُمَا جَوَازُ التَّقْدِيمِ بَرَدِ الْاُخْرَى
اَنْ يُعْتَبَرَ ذَلِكَ اَنَّى يُقَدَّرُ اَنَّهُ كَانَ فِي الْاَصْلِ مُؤَخَّرًا

اور عبد القاہر کی سکاکی نے موافقت کی ہے اس بات پر کہ تقدیم مفید تفصیل ہے لیکن اس کی مخالفت کی ہے شرائط اور تفصیل میں اسلئے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم قطعی طور پر تفصیل کے لئے ہوگی ورنہ کبھی تفصیل کے لئے ہوگی اور کبھی تقویٰ کے لئے مسند الیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر ہو، معروف ہو یا نکرہ ہو یا فعل مثبت ہو یا منفی ہو اور سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مسند الیہ اگر نکرہ ہے

ترجمہ

تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگی اگر اس سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر معرفہ ہے پھر اگر اسم ظاہر ہے تو وہ صرف تقویٰ کے لئے ہوگی اور اگر اسم ضمیر ہے تو کبھی تقویٰ کے لئے ہوگی اور کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اس میں فرق کے بغیر کہ مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو یا متصل نہ ہو اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول سے مگر یہ کہ کہا کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دینی ہے اگر مسند الیہ کا فاعل منصوبی ہونے کی بنا پر نہ کہ فاعل لفظی ہونے کی بنا پر اصل میں مؤخر ہونا فرض کرنا جائز ہو جیسے انا قمت اسلئے کہ ممکن ہے یہ کہ فرض کیا جائے کہ اس کی اصل قمت انا ہے پس انا فاعل ہوگا معنی (اور) تاکہ ہوگا لفظاً اور قدراً جائز پر معطوف ہے یعنی تخصیص کا افادہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ان میں سے ایک یہ کہ فرض کرنا جائز ہو اور دوسرے یہ کہ اس کا اعتبار بھی کیا جائے یعنی یہ فرض کیا جائے کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا۔

تشریح فاعل مصنف کہتے ہیں کہ سکا کی اس بات میں تو شیخ عبدالقادر کے موافق ہے کہ تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ضرور ہے لیکن شرائط اور تفصیل میں مخالف ہے چنانچہ شیخ عبدالقادر کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ تقدیم مسند الیہ کی عقلاً نو صورتیں ہیں اس طرح کہ مسند الیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) مسند الیہ نکرہ ہو (۲) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو (۳) مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین صورتیں ہیں (۱) مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو یعنی مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو (۲) کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو (۳) حرف نفی تو ہو لیکن مسند الیہ کے بعد ہو پس جب تین کو تین میں ضرب دیں گے تو نو صورتیں ہو جائیں گی اور ان میں سے اول کی تین صورتوں (مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو اور مسند الیہ نکرہ ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو، مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو) میں تقدیم مسند الیہ صرف تخصیص کے لئے ہوگی اور باقی چھ صورتوں میں (مسند الیہ نکرہ ہو اور کلام میں سرے سے حرف نفی نہ ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور سرے سے حرف نفی نہ ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو، مسند الیہ نکرہ ہو اور حرف نفی مسند الیہ کے بعد ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی اس کے بعد ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی مسند الیہ کے بعد ہو) تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقویٰ کے لئے ہوگی اس کو شارح نے یوں کہا ہے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم صرف تخصیص کے لئے ہوگی مسند الیہ نکرہ ہو خواہ معرفہ اسم ظاہر ہو خواہ معرفہ اسم ضمیر ہو ورنہ اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو اب چاہے حرف نفی بالکل نہ ہو یعنی فعل مثبت ہو یا حرف نفی تو ہو مگر مسند الیہ کے بعد ہو یعنی فعل منفی ہو تو ان دونوں صورتوں میں تقدیم کبھی مفید تخصیص ہوگی اور کبھی مفید تقویٰ ہوگی مسند الیہ نکرہ ہو یا معرفہ اسم ظاہر ہو یا معرفہ اسم ضمیر ہو۔

اور سکا کی کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ مسند الیہ اگر نکرہ ہے تو تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ہوگی بشرطیکہ تخصیص سے کوئی مانع موجود نہ ہو حرف نفی مسند الیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا حرف نفی کلام میں بالکل نہ ہو اور اگر مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہے تو تقدیم مسند الیہ صرف تقویٰ کے لئے ہوگی حرف نفی مسند الیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا سرے سے حرف نفی نہ ہو اور اگر مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہے تو تقدیم مسند الیہ کبھی تقویٰ کے لئے ہوگی اور

کبھی تخصیص کے لئے ہوگی حرف نفی مقدم ہو یا مؤخر ہو یا حرف نفی بالکل نہ ہو۔ شارح کی عبارت من غیر تفرقہ بین ایل
حرف النفی وغیرہ تینوں تفصیل (۱) ان کا نہ کھوۃ (۲) ان کا نہ معرفۃ منظر (۳) ان کا نہ مضمر (۴) کی طرف راجع ہے خادم
نے اس کی تفصیل کر دی ہے۔ اگر آپ غور کر کے دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ مذکورہ نوصورتوں میں سے صرف
تین صورتوں میں سکا کی نے شیخ عبدالقاسم کی موافقت کی ہے اور باقی چھ صورتوں میں مخالفت کی ہے جن میں صورتوں
میں موافقت کی ہے وہ یہ ہیں (۱) مسند الیہ نکرہ ہو اور حرف نفی کے بعد ہو اس صورت میں شیخ اور سکا کی دونوں
کے نزدیک تقدیم صرف مفید تخصیص ہے (۲) مسند الیہ معرفۃ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو (۳)
مسند الیہ معرفۃ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو۔ ان دونوں صورتوں میں تقدیم دونوں کے نزدیک مفید تخصیص بھی
ہے اور مفید تقویٰ بھی۔ وہ چھ صورتیں جن میں سکا کی شیخ کے مخالف ہیں یہ ہیں (۱) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی
کے بعد واقع ہو۔ اس صورت میں تقدیم شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کیلئے ہے اور سکا کی کے نزدیک تخصیص اور
تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۲) مسند الیہ معرفۃ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم
شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے ہے اور سکا کی کے نزدیک صرف تقویٰ کے لئے ہے (۳) مسند الیہ نکرہ
ہو اور حرف نفی اس کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقویٰ کے لئے ہے اور شیخ کے
زادیک تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۴) مسند الیہ معرفۃ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی اس کے بعد واقع
ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقویٰ کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقویٰ دونوں
کا احتمال رکھتی ہے (۵) مسند الیہ نکرہ ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو
صرف تخصیص کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۶) مسند الیہ
معرفۃ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقویٰ کے لئے ہے
اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہوگی کہ شیخ
کے نزدیک تقدیم مسند الیہ کی ایسی کوئی صورت نہیں ہے جس میں تقدیم صرف تقویٰ کے لئے ہو بلکہ شیخ کے مذہب
کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور یا اس میں تخصیص اور تقویٰ دونوں
کا احتمال ہوتا ہے اور سکا کی کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے
یا صرف تقویٰ کے لئے ہوتی ہے اور یا تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ الحاصل سکا کی نے اس بات
میں کہ تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے شیخ کی موافقت کی ہے لیکن تفصیل میں مخالفت کی ہے۔ خادم نے موافقت اور
مخالفت کی تمام صورتوں کو بالتفصیل ذکر کر دیا ہے تو جس کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں نیز سکا کی نے شرائط میں بھی شیخ
کی مخالفت کی ہے یعنی شیخ کے نزدیک تقدیم مطلقاً مفید تخصیص ہے یعنی ان کے نزدیک تقدیم کا مفید تخصیص
ہونا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے اس کے برخلاف سکا کی کے نزدیک تقدیم کا مفید تخصیص ہونا مطلق نہیں
ہے بلکہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے یعنی سکا کی کے نزدیک جن صورتوں میں تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے

ان صورتوں میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی ورنہ نہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مسند الیہ میں یہ فرض کرنا اور اعتبار کرنا جائز ہو کہ مسند الیہ اصل میں فاعل معنوی ہونے کی وجہ سے فعل سے مؤخر تھا پھر اسکو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم کر دیا گیا فاعل معنوی اسلئے کہا گیا ہے کہ مسند الیہ جب فعل سے مؤخر ہوگا تو وہ فاعل کی تاکید ہوگا یا بدل ہوگا اور تاکید اور بدل معنی تو فاعل ہوتے ہیں لفظاً فاعل نہیں ہوتے مثلاً انا مت میں بات جائز ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کی اصل قمت انا ہے اور انا لفظاً تو ضمیر متکلم متصل کی تاکید ہے لیکن معنی فاعل ہے کیونکہ انا فاعل کے مرادف ہے اور فاعل کا مرادف بھی فاعل ہوتا ہے لہذا انا بھی فاعل ہوگا مگر لفظاً نہیں بلکہ معنی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اسکو فرض کر بھی لیا گیا یعنی اس بات کا اعتبار کر بھی لیا گیا کہ مسند الیہ اصل میں معنی فاعل ہونے کی وجہ سے مؤخر تھا۔ الحاصل جب یہ دونوں شرطیں موجود ہوں یعنی فاعل معنوی بنا کر مسند الیہ کی تاخیر کو فرض کرنا جائز بھی ہوگا اور اسکو فرض کر بھی لیا گیا ہو تو اسوقت مسند الیہ کی یہ تقدیم مفید تخصیص ہوگی۔

وَالْأَيُّ وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ الشَّرْطَانِ فَلَا يُفِيدُ التَّعْدِيلُ بَعْدَ الْأَنْفَوَى الْحَكْمِ
سَوَاءٌ جَاءَ تَقْدِيرُ الشَّاحِظِ كَمَا مَرَّ فِي الْأَقَمْتُ وَلَمْ يُقَدَّرْ أَوْ لَمْ يُجْزُ
تَقْدِيرُ الشَّاحِظِ أَصْلًا نَحْوُ زَيْدٌ قَامَ فَارِثُهُ لَا يُجْزُ أَنْ يُقَدَّرَ أَنْ
أَصْلُهُ قَامَ زَيْدٌ فَقَدْ لَمْ لِمَا سَنَدُ كَرُّهُ

ترجمہ در نہ یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو تقدیم صرف نفوی حکم کا فائدہ دگی خواہ تقدیر تاخیر جائز ہو جیسا کہ انا مت میں گذر چکا ہے اور اسکو فرض نہ کیا گیا ہو یا تقدیر تاخیر بالکل جائز نہ ہو جیسے زید قَام اسلئے کہ جائز نہیں کہ یہ بات فرض کی جائے کہ اس کی اصل قَام زید ہے پس مقدم کیا گیا اس بناء پر جو مقرب ذکر کریں گے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر اجتماع طور پر دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو مسند الیہ کی تقدیم صرف نفوی حکم کا فائدہ دگی تخصیص کے لئے مفید ہوگی خواہ تاخیر مسند الیہ کو فرض کرنا جائز ہو جیسا کہ انا مت میں جائز ہے مگر اسکو فرض نہ کیا گیا ہو یا سرے سے تاخیر کو فرض کرنا ہی جائز نہ ہو جیسے زید قَام میں مسند الیہ یعنی زید کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز نہیں ہے یعنی یوں کہنا جائز نہیں ہے کہ زید قَام کی اصل قَام زید ہے کیونکہ قَام زید میں زید قَام کا فاعل لفظی ہے نہ کہ معنوی۔ لہذا زید قَام کی اصل قَام زید قرار دینے میں فاعل لفظی کو مقدم کرنا لازم آئے گا نہ کہ فاعل معنوی کو حالانکہ فاعل معنوی کی تقدیم جائز ہے نہ کہ فاعل لفظی کی

وَلَمْ يَكُنْ كَانِ مُقْتَضِي هَذَا الْكَلَامِ أَنْ لَا يَكُونَ نَحْوُ رَجُلٍ جَاءَ فِي مُفِيدٍ التَّعْصِصِ

لَا تُنْهَ إِذَا أُخْرِفَ فُحُوْنَاعِلٌ لَقَطًا لَا مَعْنَى اسْتِثْنَاءُ السَّكَائِي وَأَخْرَجَهُ مِنْ
هَذِهِ الْحُكْمِ بِأَن جَعَلَهُ فِي الْأَصْلِ مُؤَخَّرًا عَلَى أَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنَى لَا لَقَطًا
بِأَن يَكُونَنَّ بَدَلًا لِمِنْ الضَّمِيرِ الَّذِي هُوَ فَاعِلٌ لَقَطًا وَهَذِهِ مَعْنَى
قَوْلِهِ وَاسْتِثْنَاءُ السَّكَائِي الْمُسْكِرُ بِجَعْلِهِ مِنْ بَابٍ وَأَسْرُوا النُّجُوِي الَّذِي
ظَلَمُوا أَيْ عَلَى الْقَوْلِ بِالْأَبْدَالِ مِنَ الضَّمِيرِ يَعْنِي شِدَارَ أَنَّ أَصْلَ رَجُلٍ
جَاءَ فِي جَاءَ فِي رَجُلٍ عَلَى أَنَّ رَجُلًا لَيْسَ بِفَاعِلٍ بَلْ هُوَ بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيرِ
فِي جَاءَ فِي كَمَا ذَكَرْتُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَسْرُوا النُّجُوِي الَّذِي ظَلَمُوا أَنَّ
الْوَاوَ فَاعِلٌ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا بَدَلٌ مِنْهُ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ هَذِهِ الْبَابِ
لِغَلَا يَنْتَفِي بِالتَّخْصِصِ إِذْ لَا سَبَبَ لَهُ أَيْ التَّخْصِصِ سِوَاهُ أَيْ سِوَى تَقْدِيرِ
كَوْنِهِ مُؤَخَّرًا فِي الْأَصْلِ عَلَى أَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنَى وَلَوْ لَا أَنَّهُ مُخْصَصٌ
لِمَا هُوَ وَتَوَعُّهُ مُبْتَدَأٌ

ترجمہ اور چونکہ اس کلام کا مقصد یہ ہے کہ رجل جارنی مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب بحرہ کو مؤخر کیا
جائیگا تو وہ لفظاً فاعل ہوگا نہ کہ معنی (اسلئے) سکاکی نے اس کا استثناء کیا اور اس کو اس حکم
سے نکالا ہے بایں طور کہ بنا دیا اس کو اصل میں مؤخر اس بنا پر کہ یہ معنی فاعل ہے ذکہ لفظاً بایں طور کہ اس
ضمیر سے بدل ہو جو لفظاً فاعل ہو اور یہ ہی معنی ہیں مصنف کے قول کے۔ اور سکاکی نے منکر کا استثناء کیا ہے
اس کو واسرؤ النجوی الذین ظلموا کے باب سے بنا کر یعنی ضمیر سے بدل بنانے کے قول پر یعنی فرض کیا گیا کہ رجل
جارنی کی اصل جارنی رجل ہے۔ اس بنا پر کہ رجل فاعل نہیں ہے بلکہ جارنی کی ضمیر سے بدل ہے جیسا کہ
باری تعالیٰ کے قول واسرؤ النجوی الذین میں مذکور ہے کہ وَاو فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے
اور منکر کو اس باب سے بنا دیا ہے تاکہ تخصیص فوت نہ ہو جائے کیونکہ تخصیص کا سبب اس کے علاوہ اور کوئی نہیں
ہے یعنی اس فرض کرنے کے علاوہ کہ وہ اصل میں مؤخر تھا اس بنا پر کہ وہ معنی فاعل ہے اور اگر رجل جارنی میں
تخصیص نہ ہوتی تو اس کا مبتدا واقع ہوتا صحیح نہ ہوتا۔

تشریح شارح اعتراض فرماتے ہیں کہ سکاکی کے قول والا فلا یفید لا تقویٰ الحکم کا مقصد یہ ہے کہ رجل
جارنی میں تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب رجل کو جارنی سے مؤخر کیا جائے گا اور
یوں کہا جائیگا جانی رجل تو رجل، جار کا لفظاً فاعل ہوگا نہ کہ معنی اور سکاکی یہ فرما چکے ہیں کہ اگر مسند الیہ
کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم تقویٰ حکم کا فائدہ دیتی ہے تخصیص کا فائدہ نہیں
دیتی اور جب اس کلام میں رجل کی تقدیم مفید تخصیص نہیں ہے تو رجل کو مسند الیہ اور مبتدا بنانا کیسے درست ہوگا

سکا کی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ مثال مذکورہ قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور اس سے خارج ہے۔ یعنی مذکورہ قاعدہ کے تحت اس مثال میں تقدیم مسند الیہ اگرچہ مفید تقویٰ ہے لیکن سکا کی نے اس مثال کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس مثال میں نحوہ یعنی رجل اصل میں مؤخر ہے اور معنی فاعل ہے نہ کہ لفظاً اس طور پر کہ جاری میں جو ضمیر مستتر ہے وہ جار کا لفظاً فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے اور فاعل کا بدل بھی چونکہ معنی فاعل ہوتا ہے اسلئے رجل، جار کا معنی فاعل ہوگا اور جب رجل معنی فاعل ہے تو اسکی تقدیم بھی مفید تخصیص ہوگی اور مفید تخصیص ہونے کی وجہ سے رجل کو مسند الیہ اور مبتدا بنانا درست ہوگا اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ سکا کی نے مسند الیہ منکر کا سابقہ قاعدہ سے استثناء کیا ہے اور اس مثال کو اسرا والنجوی الذین ظلموا کے قبیل سے قرار دیا ہے یعنی جس طرح اسرا والنجوی کا واو لفظاً فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے اسی طرح رجل جاری کی اصل جاری رجل ہے اور رجل جار کا لفظاً فاعل نہیں ہے بلکہ جار کی ضمیر بدل ہے شارح کہتے ہیں کہ منکر کو اسرا والنجوی الذین ظلموا کے قبیل سے قرار دینے کی ضرورت اسلئے پیش آئی تاکہ نحوہ یعنی رجل کے اندر تخصیص پیدا ہو جائے کیونکہ اس جگہ سوائل کے کہ منکر کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز ہو تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے اور رجل کے اندر تخصیص پیدا کرنا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس کا مسند الیہ اور مبتدا واقع ہونا صحیح ہو۔

بِحَلَاكِ الْمُعَرَّبِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ دَوْنُهُ مُبْتَدَأٌ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ اَلتَّخْصِصِ فَلَزِمَ اِسْرَافُ حِكَايَةِ هَذَا اَلْوَجْهِ اَلْبَعِيدِ فِي اَلْمُسْتَكْرَدُوْنَ اَلْمُعَرَّبِ فَإِنْ قِيلَ فَيَلْتَمِزُهُ اِسْرَافُ اَلتَّعْيِيلِ فِي مِثْلِ جَاءَ اِنِّي رَجُلَانِ وَجَاءَ مَوْفِي رَجَالٍ وَ اَلِاسْتِغْنَاءُ بِحَلَاكِهِ قُلْنَا لَيْسَ مُرَادُكَ اَنَّ اَلْمَرْفُوعَ فِي قَوْلِكَ جَاءَ اِنِّي رَجُلٌ بَدَلُ لَافَاعِلٍ فَإِنَّهُ هَذَا لَا يَقُولُ بِهِ عَاقِلٌ فَضَلَّاعَنَ فَاصِلٌ بِلِ اَلْمُرَادِ اَنَّ فِي مِثْلِ قَوْلِنَا رَجُلٌ جَاءَ اِنِّي يُقَدَّرُ اَنَّ اَلْأَصْلَ جَاءَ اِنِّي رَجُلٌ عَلَى اَنَّ رَجُلًا بَدَلُ لَافَاعِلٍ فَنُفِي مِثْلُ قَوْلِنَا رَجَالٌ جَاءَ اِنِّي يُقَدَّرُ اَنَّ اَلْأَصْلَ جَاءَ اِنِّي رَجَالٌ فَلَيْتَ اَمَّا

ترجمہ

بر خلاف معرفہ کے اسلئے کہ اس کا بغیر تخصیص کا اعتبار کے مبتدا واقع ہونا جائز ہے پس اس وجہ سے بعید کا ارتکاب منکر میں لازم آئے گا نہ کہ معرفہ میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جار والی رجان اور جار والی رجاں جیسی ترکیب میں ضمیر کا ظاہر کرنا لازم آئے گا حالانکہ استعمال اس کے خلاف ہے تو ہم جواب دیں گے کہ سکا کی کی مراد یہ نہیں ہے کہ اسم مرفوع ہمارے قول جاری رجل میں بدل ہے نہ کہ فاعل اسلئے کہ اس کا کوئی عاقل فاعل نہیں ہے چہ جائیکہ فاعل سکا کی۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ رجل جاری جیسے ہمارے قول میں یہ فرض

کیا جائے گا کہ اصل جارئی رَجُل ہے اس بنیاد پر کہ رَجُل بدل ہے نہ کہ فاعل پس ہمارے قول رجال جاؤنی میں بھی یہ فرض کیا جائیگا کہ اس کی اصل جاؤنی رجال ہے۔ غور کرو۔

التشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ معرفت، منکر کے برخلاف ہے یعنی مسند الیہ منکر کو نقص کرنے کے لئے جس وجہ بعید کا ارتکاب کیا گیا ہے مسند الیہ معرفت میں مثلاً زید قام میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کرنے ... کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معرفت کو تخصیص کا اعتبار رکھتے بغیر مبتدا بنانا جائز ہے اور اسکو وجہ بعید اسلئے کہا گیا ہے کہ فعل کی ضمیر کو فاعل قرار دینا اور اسم ظاہر کو اس سے بدل قرار دینا کلام عرب میں بہت کم واقع ہے شارح کہتے ہیں کہ سکا کی کے اس قول پر کہ رَجُل جارئی کی اصل جارئی رَجُل ہے اور جاؤنی کے اندر ضمیر ستر فاعل ہے اور رَجُل اس سے بدل ہے یہ لازم آتا ہے کہ اگر منکر ثنیہ یا جمع ہو تو فعل کے اندر ثنیہ اور جمع کی ضمیر کا ظاہر کرنا واجب ہو مثلاً یوں کہیں جارائی رجال اور جاؤنی رجال۔ حالانکہ استعمال اس کے برخلاف ہے یعنی جارئی رجال اور جارائی رجال، جارائی رجال اور جارائی رجال سے انفع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سکا کی کی مراد یہ نہیں ہے کہ جارئی رَجُل میں مرفوع یعنی رَجُل حقیقتہً بدل ہے اور فاعل نہیں ہے کیونکہ اس کا تو کوئی عاقل آدمی بھی قائل نہیں ہے چہ جائیکہ سکا کی جیسا فاضل انسان قائل ہو بلکہ سکا کی کی مراد یہ ہے کہ رَجُل جارئی میں رَجُل نکرہ کو مخصص کرنے کے لئے یہ فرض کر لیا گیا کہ اسکی اصل جارئی رَجُل ہے اس بنیاد پر کہ رَجُل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی اور یہ فرض کرنا ایسا ہے جیسا کہ محالات کو فرض کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رَجُل جارئی میں یہ فرض نہ کیا جاتا کہ اس کی اصل جارئی رَجُل ہے تو التقسیم ماحقہ التاخر فیذیل المحرر و التخصیص کے قاعدے کے تحت رَجُل میں تخصیص پیدا نہ ہوتی اور اسکو مسند الیہ اور مبتدا بنانا جائز نہ ہوتا۔ رہا یہ سوال کہ رَجُل کو مؤخر کرنے کے بعد بدل بنانے کی کیا ضرورت تھی فاعل لفظی ہی بنا دیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی اور لفظی فاعل کو فعل پر مقدم کرنا جائز ہے اسلئے اس کو بدل قرار دیکر فاعل معنوی بنایا اور پھر اس میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے اس کو مقدم کیا اور فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز ہے۔ الحاصل رَجُل جارئی میں یہ بات فرض کی گئی ہے کہ یہ اصل میں جارئی رَجُل ہے اور رَجُل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی پس رَجُل جارئی اور رجال جاؤنی میں بھی یہ بات فرض کی جاسکتی ہے کہ اسکی اصل جارئی رَجُل جارائی رجال ہے اس طور پر کہ رَجُل جارائی اور رجال بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی۔ پس نکرہ کے مقدم ہونے کی صورت میں یہ فرض کر لینے سے کہ نکرہ اصل میں مؤخر تھا اور معنی فاعل تھا اور لفظاً بدل تھا۔ یہ لازم نہیں آتا کہ جس صورت میں نکرہ لفظاً اور معنی دونوں طرح مؤخر ہو اس صورت میں بھی نکرہ بدل ہو اور فعل کے اندر ضمیر کا ظاہر کرنا یعنی جارائی رجال اور جارائی رجال کہنا واجب ہو کیونکہ فاعل کے اسم ظاہر ہونے کی صورت میں فعل ہمیشہ واحد کے صیغہ کے ساتھ آتا ہے۔ فلینا مل کہکرت شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ خوب غور کرو یہ چیز صرف فرضی اور اعتباری ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

شَمْرَقَانَ الشَّكَاكِ وَشَرْطُهُ أَيْ وَشَرْطُ جَعْلِ الْمُنْكَرِ مِنْ هَذَا الْبَابِ وَاعْتِبَارِ

التَّغْدِيرُ بِمِثْلِ الشَّاحِخِ فِيهِ أَنْ لَا يَنْتَعَمَ مِنَ التَّغْصِصِ مَا نَعَمَ كَقَوْلِكَ رَجُلٌ جَاءَنِي
عَلَى مَآزٍ أَنْ مَعْتَاهُ رَجُلٌ جَاءَنِي لِأَمْرَةٍ أَوْ لَأَمْرٍ جَلَانٍ دُونَ قَوْلِهِمْ شَرُّ
أَهْرَ ذَانَابٍ فَإِنَّ فِيهِ فَرْقًا مِنَ التَّغْصِصِ أَمَّا عَلَى التَّغْدِيرِ الْأَوَّلِ يَعْنِي تَغْصِصَ
الْجَنَسِ فَلَا مِتَابِعَ أَنْ يَزَادَ الْمُهْرُ شَرُّ لَاحِظًا لَا تَلَامُ لَمْ يَكُنْ الْأَشْرُّ وَأَمَّا
عَلَى التَّغْدِيرِ الثَّانِي يَعْنِي تَغْصِصَ الْوَاحِدِ فَلْيُسَوِّهِ عَنْ مَقَاتِلِ اسْتِعْمَالِهِ أَيْ لِلْبَّيْتِ تَغْصِصَ
الْوَاحِدِ عَنْ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ هَذَا الْكَلَامِ لَا شَيْءَ لَا يُقْصَدُ بِهِ أَنَّ الْمُهْرَ شَرُّ
لِأَشْرَانِ وَهَذَا أَظَاهِرٌ وَإِذَا قَدْ صَرَّحَ الْأَكْبِيَّةُ بِتَغْصِصِهِمْ حَيْثُ شَأْوُلُ لَوْ كَمَا أَهْرَ
ذَا نَابِ الْأَشْرُكَ لَوَجْهٌ أَيْ رَجْعُ الْجَمْعِ بَيْنَ قَوْلِهِمْ بِتَغْصِصِهِمْ وَبَيْنَ قَوْلِنَا بِاللَّامِ
مِنَ التَّغْصِصِ تَقْطِيعُ شَأْنِ الشَّرِّ بِتَشْكِيرِهِ أَيْ جَعَلَ الشَّكْرَ لِلتَّغْصِصِ وَالْمُتَوَسِّلُ
لِيَكُونَ الْمَعْنَى شَرُّ عَظِيمٍ قَطِيعُ أَهْرَ ذَانَابٍ لَا شَرَّ حَقِيرٍ فَيَكُونُ تَغْصِصًا وَغَايَا
وَالْمَتَابِعُ إِنَّمَا كَانَ مِنَ تَغْصِصِ الْجَنَسِ أَوِ الْوَاحِدِ

ترجمہ

پھر سکا کی نے کہا اور منکر کو اس باب سے کرنے کی اور اس میں تقدیم و تاخیر کا اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے
کہ تَغْصِص سے کوئی مانع نہ ہو جیسے جیرا قول رَجُلٌ جَاءَنِي اس بنا پر جو گزر چکا کہ اس کے معنی ہیں رَجُلٌ بَارِئ
لَا امْرَأَةَ یا رَجُلٌ جَاءَنِي لَا رَجُلَانِ۔ نہ کہ ان کا قول شر امر ذاناب کیونکہ اس میں تَغْصِص سے مانع ہے بہر حال تقدیر اول
یعنی تَغْصِص جنس پر تو واسطے کہ یہ مراد لینا مقنع ہے کہ مہر (بھڑکانے والا) شر ہے نہ کہ غیر۔ کیونکہ مہر صرف شر ہوتا ہے
اور بہر حال تقدیر ثانی یعنی تَغْصِص واحد پر تو واسطے کہ وہ اس کے استعمال کے مواقع سے دور ہے یعنی تَغْصِص واحد
اس کلام کے استعمال کے مواقع سے دور ہے کیونکہ اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ مہر ایک شر ہے نہ کہ دو شر۔ اور یہ
ظاہر ہے اور اگر نے اسکی تَغْصِص کی مراحت کی چنانچہ انھوں نے اس کی تاویل کی ہے ماہر ذاناب الا شر۔ پس
ان کے قول بتخصیص اور ہمارے قول مانع من التخصیص سے جمع کی صورت تنکیر کے ذریعہ تقطیع شان شر ہے یعنی
تنکیر کو تعظیم اور تہویل کے لئے بنادینا۔ تاکہ معنی یہ ہوں کہ ایک بہت بڑے شر نے کتے کو بھونکا یا نہ کہ معمولی شر نے
پس یہ تَغْصِص نوعی ہوگی اور مانع تَغْصِص جنس یا تَغْصِص واحد سے ہوگا۔

تشریح

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کی تقدیم کے مفید تَغْصِص ہونے کی دو شرطیں تو پہلے مذکور ہو چکی
ہیں۔ اب یہاں سے سکا کی نے تیسری شرط ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کو باب اسروا
النبوی الذین ظلموا سے قرار دینا اور اس میں تقدیم و تاخیر کا اعتبار کرنا یعنی یہ کہنا کہ مسند الیہ اصلاً مؤخر تھا پھر اس کو مقدم
کیا گیا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ کوئی مانع تَغْصِص موجود نہ ہو یعنی مسند الیہ منکر میں اگر سابقہ دونوں شرطیں موجود
ہوں لیکن کوئی مانع تَغْصِص بھی موجود ہو تو اس کی تقدیم مفید تَغْصِص نہ ہوگی۔ ہاں اگر سابقہ دونوں شرطوں کے

واذ قد مرّح الائمة سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ رسکا کی کے کلام سے تو معلوم ہوا کہ شر
اہرذانا ب مفید تخصیص نہیں ہے اور نحو یوں نے اس کلام کے مفید تخصیص ہونے کی صراحت کی ہے چنانچہ
انھوں نے کہا ہے کہ شر اہرذانا ب کے معنی ہیں ما اہرذانا ب الا شر اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ ما اور
الا کے ذریعہ کلام میں تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو رسکا کی اور نحو یوں کے کلام کے درمیان
تناقض پیدا ہو گیا لہذا اس تناقض کو دور کرنے اور دونوں کے اقوال کے جمع کی کیا صورت ہوگی۔ اس کا
جواب یہ ہے کہ رسکا کی نے تخصیص جنس اور تخصیص واحد کی نفی کی ہے اور نحو یوں نے تخصیص نوعی کو ثابت کیا
ہے چنانچہ کہا ہے کہ شر کی تخلیک اور تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کئے کو شر عظیم
نے جوں کا یا ہے نہ کہ شر حقیر نے۔ الحاصل جب مانع تو تخصیص جنس اور تخصیص واحد سے ہے اور نحو یوں نے
مراحت کی ہے تخصیص نوعی کی تو دونوں کے اقوال میں کوئی تعارض نہ رہا۔

وَفِيهِ اِئْتِيَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّكَاكِي تَكْظُرُ اِذَا الْفَاعِلُ الْفَعْلُ وَالْمَعْنَى كَالْتَاكِدِ
وَالْبَدَلِ سَوَاءٌ فِي اِمْتِنَاعِ التَّقْدِيمِ مَا بَقِيََا عَلَى حَالِهِمَا اِىَّ مَا دَامَ الْفَاعِلُ
فَاعِلًا وَالشَّاعِرُ شَاعِرًا بَلْ اِمْتِنَاعُ تَقْدِيمِ الشَّاعِرِ اَوْلى فَتَجَوُّزُ تَقْدِيمِ
الْمَعْنَى دُونَ الْفَعْلِ مُحْكَمٌ وَكَذَا تَجَوُّزُ الْمُسْنَعِ فِي الشَّاعِرِ دُونَ الْفَاعِلِ

تَحَكُّمٌ كَانَ اِمْتِنَاعٌ تَقْدِيمُ الْفَاعِلِ اِسْمَاهُو عِنْدَ كَوْنِهِ فَاعِلًا وَلَا اَنَدَا
اِمْتِنَاعٌ فِي اَنْ يُعْتَلَّ فِي مَحْوٍ زَيْدٌ قَامَ اَنَّهُ كَانَ فِي الْاَصْلِ قَامَ زَيْدٌ فَقَدْ
زَيْدٌ وَجُعِلَ مُبْتَدَاءً كَمَا يُقَالُ فِي الْحَوْجَرَةِ قَطِيفَةٌ اَنْ جَرَدًا كَانَ فِي الْاَصْلِ
صِفَةً فَقَدْ قَامَ وَجُعِلَ مَضَافًا وَ اِمْتِنَاعٌ تَقْدِيمُ الشَّيْءِ السَّابِعِ حَالِ كَوْنِهِ سَابِعًا
مِمَّا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْغَاكَا اِلَّا فِي الْعَطْفِ فِي صَرُورَةٍ الشَّيْءِ فَبَنِي هَذَا مَكَابَرَةٌ وَ
الْمَقُولُ بِأَنَّ فِي حَالِهِ تَقْدِيمُ الْفَاعِلِ لِيُجْعَلَ مُبْتَدَأً يَلْتَزِمُ خُلُوعُ الْفِعْلِ عَنْ
الْفَاعِلِ وَهُوَ قَوْلُ "يَخْلُودُ الْخُلُوعُ عَنِ السَّابِعِ فَاسِدٌ" لَكَ هَذَا اَعْتِبَارٌ لِحُصْنِ

ترجمہ

اور اس میں یعنی سکا کی کے مذہب میں نظر ہے اسلئے کہ فاعل لفظی اور معنوی جیسے تاکید اور بدل متنازع
تقديم میں برابر ہیں جب تک کہ یہ اپنے حال پر باقی رہیں جب تک کہ فاعل فاعل رہے اور تابع تابع
رہے بلکہ تابع کی تقديم کا متمنع ہونا اولیٰ ہے پس فاعل معنوی کی تقديم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقديم کو
ناجائز رکھنا زبردستی ہے اور ایسے ہی تابع کے اندر فتح کو جائز رکھنا کہ فاعل میں ترجیح بلامرجح ہے اس لئے کہ
فاعل کی تقديم کا امتناع اس وقت ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اس بارے میں کوئی امتناع نہیں کہ یوں کہا جائے
کہ زید قَامَ اصل میں قَامَ زید تھا پس زید کو مقدم کیا گیا اور اسکو مبتدا بنا دیا گیا جیسا کہ جرد قطیفہ میں کہا جاتا ہے
کہ جرد اصل میں صفت ہے پس اس کو مقدم کر کے مضاف بنا دیا گیا اور تابع کی تقديم کا امتناع اس حال میں کہ وہ
تابع ہے ایسی چیز ہے جس پر سخا کا اجماع ہے مگر عطف میں ضرورت شغریٰ میں جائز ہے پس اس کا انکار کرنا بلا دلیل
ہے اور اس کا قول کہ فاعل کو مقدم کرنے کی حالت میں تاکہ اس کو مبتدا بنا دیا جائے فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم
آتا ہے اور یہ محال ہے اس کے برخلاف تابع سے خالی ہونا فاسد ہے کیونکہ یہ محض خیال ہے۔

تشریح

فاضل مصنف رح کہتے ہیں کہ سکا کی رح کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکا کی کا یہ دعویٰ کرنا کہ تقديم مفید
تخصیص اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ مسند الیہ مقدم کی تاخیر کو فاعل معنوی بنا کر فرض کرنا جائز ہو اور
یہ بات بالفعل فرض بھی کرتی گئی ہو کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا مگر نظر ہے اسی طرح سکا کی کا یہ کہنا کہ رحل جاءنی
میں اس کے سوا کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے مگر نظر ہے اسی طرح سکا کی کا شر
اہر ذانا ب میں تخصیص جنس کی نفی کرنا مگر نظر ہے۔ احوال سکا کی نے اب تک جو کچھ بیان کیا ہے مصنف کی نظر میں
سبب محل نظر اور محل اعتراض ہے اور درجہ اسکی یہ ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی جب تک اپنے حال پر رہیں گے
یعنی فاعل فاعل رہے گا اور تابع تابع رہے گا اس وقت تک تقديم کے متمنع ہونے میں دونوں برابر ہیں گے۔
یعنی فاعل لفظی جیسے زید قَامَ میں زید کو اگر مؤخر کر دیا گیا اور قَامَ زید کہا گیا تو جب تک زید فاعل لفظی رہے گا
اس وقت تک زید کو قَامَ پر مقدم کرنا متمنع ہوگا اسی طرح فاعل معنوی جب تک فاعل معنوی یعنی تابع رہے گا اس

وقت تک اس کو بھی فعل پر مقدم کرنا ممنوع ہوگا۔ فاعل معنوی کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ تاکید ہو مثلاً انا متک میں جب انا موخر ہوگا تو وہ ضمیر مستکم متصل کی تاکید ہوگا۔ دوم یہ کہ بدل ہو مثلاً رجل جاؤنی میں جب رجل موخر ہوگا تو وہ جائز کی ضمیر سے بدل ہوگا اور تاکید اور بدل دونوں تابع ہیں اور تابع ہی کا دوسرا نام فاعل معنوی ہے اصل جس طرح فاعل لفظی کو فاعل رہتے ہوئے عامل اور فعل پر مقدم کرنا ممنوع ہے اسی طرح فاعل معنوی اور تابع کو بھی تابع رہتے ہوئے اس پر مقدم کرنا ممنوع ہے۔ شارح مزید ترقی کر کے کہتے ہیں بلکہ فاعل لفظی کی تقدیم کے امتناع سے تابع کی تقدیم کا ممنوع ہونا بدرجہ اولیٰ ہے یعنی جب فاعل لفظی کی تقدیم ممنوع ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگی اور وجہ اولویت یہ ہے کہ جب فعل پر تابع کو مقدم کیا جائے گا تو دو جہتوں سے امتناع پایا جائے گا ایک تو یہ کہ تابع اپنے متبوع (فاعل لفظی) پر مقدم ہوگا حالانکہ یہ ممنوع ہے۔ دوم یہ کہ تابع اس چیز پر مقدم ہوگا جس پر اس کے متبوع کا مقدم ہونا ممنوع ہے یعنی فعل جس پر فاعل لفظی کا مقدم ہونا ممنوع ہے اس پر اس کے تابع کا مقدم ہونا لازم آئے گا اس کے برخلاف اگر فاعل لفظی کو مقدم کیا گیا تو صرف ایک جہت سے امتناع لازم آئے گا اور وہ یہ کہ فاعل، اپنے عامل (فعل) پر مقدم ہوگا حالانکہ یہ ممنوع ہے۔ دوسری وجہ اولویت یہ ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کا متبوع پر مقدم کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اس کے برخلاف فاعل لفظی کہ بعض کو فین نے عامل پر اس کی تقدیم کو جائز قرار دیا ہے۔ تیسری وجہ اولویت یہ ہے کہ اگر فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کر کے فعل پر مقدم کیا گیا تو اس کی ضمیر اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے اس کے برخلاف تابع کہ اگر اس کو مقدم کیا گیا تو کوئی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ بہر حال ان تین وجہوں سے فاعل معنوی اور تابع کا مقدم کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے پس جب تقدیم کے ممنوع ہونے میں فاعل لفظی اور معنوی دونوں برابر ہیں بلکہ فاعل معنوی کا مقدم کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے تو علامہ سکا کی کا فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا تحکم اور ترجیح بلا مرجع ہے وکذا حجویز الفصح سے سکا کی کے جواب کار دیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ سکا کی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی (تابع) کے درمیان فرق ہے اور جب فرق ہے تو تحکم اور ترجیح بلا مرجع لازم نہیں آتی اور فرق یہ ہے کہ تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا نفع کرنا جائز ہے یعنی تابع کو تابعیت کے معنی سے خالی کرنا جائز ہے اور فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا نفع کرنا ممنوع ہے یعنی فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کرنا ممنوع ہے پس چونکہ فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا نفع کرنا ممنوع ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ فاعل کو فاعل رہتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا ممنوع ہے اسلئے فاعل لفظی کو فعل پر مقدم کرنا ممنوع اور ناجائز قرار دیا گیا ہے اور تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا نفع کرنا چونکہ جائز ہے اسلئے تابع یعنی فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز قرار دیا گیا ہے۔ شارح نے اسی کار ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع کے اندر نفع کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کے اندر نفع کو جائز قرار نہ دینا بھی ترجیح بلا مرجع ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں نفع اور تقدیم جائز ہے یعنی بطرح تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کو نفع کر کے تابع کو مقدم کرنا جائز ہے اسی طرح فاعل لفظی کے اندر سے فاعلیت کے معنی کو نفع کر کے فاعل کو مقدم کرنا جائز ہے کیونکہ فاعل کی تقدیم اسی وقت ممنوع ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اگر

یوں کہا جائے کہ زید اقام میں زید اصلاً مؤخر تھا اور عبارت قَام زید تھی پھر زید کے اندر سے فاعلیت کے معنی نسخ کر کے اس کو مقدم کر دیا گیا اور مبتدا بنا دیا گیا اور قَام کی منیر کو اس کے بدلے میں فاعل بنا دیا گیا تو اس میں کسی طرح کا کوئی امتناع نہیں ہوگا جیسا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ مفعول مفعول میں قطیفہ جزو تھا اور جزو، قطیفہ کی صفت تھی پس جزو کے اندر سے تابعیت کے معنی نسخ کر کے اس کو مقدم کر دیا گیا اور مضاف بنا دیا گیا۔

وامتناع تقدیم التابیع سے بھی سکا کی کے جواب کا رد کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ سکا کی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ فاعل معنوی کی تقدیم کا جائز ہونا اور فاعل لفظی کی تقدیم کا جائز نہ ہونا محکم اور ترجیح بلا مرجح ہے نہیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے بلکہ واقع ہے جیسے علیک ورحمۃ اللہ السلام میں رحمۃ اللہ، السلام کا معطوف ہے اور السلام معطوف علیہ (متبوع) پر مقدم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ معطوف تابع ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے۔ اسکے برخلاف فاعل لفظی کہ اس کو فاعل باقی رکھتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی کی تقدیم کے عدم جواز کو محکم قرار دینا مردود اور منوع ہے۔ شارح نے سکا کی کے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کی تقدیم کے امتناع پر تمام سخات کا اجماع ہے اور رملہ شعر جس میں معطوف کو معطوف علیہ پر مقدم کیا گیا ہے سو وہ ضرورت شری کی وجہ سے ہے پس تابع جب تک تابع ہے اس کی تقدیم کے امتناع کا انکار کرنا اور اس کو تسلیم نہ کرنا مکابرہ (عناد) اور دعویٰ بلا دلیل ہے اور جب فاعل کی طرح تابع کی تقدیم بھی متنع ہے تو ایک کی تقدیم کو جائز اور ایک کی تقدیم کو ناجائز رکھنا بلاشبہ محکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

والقول بان فی حالۃ الخ سے سکا کی کی طرف سے وارد کردہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ کا فاعل معنوی اور تابع میں تابعیت کے معنی کو نسخ کر کے اس کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی میں فاعلیت کے معنی کو نسخ کر کے اس کی تقدیم کے عدم جواز کو محکم قرار دینا نہیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر فاعل لفظی کی فاعلیت کو نسخ کر کے اور اس کو مقدم کر کے مبتدا بنا دیا گیا تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے اس کے برخلاف اگر تابع کی تابعیت کو نسخ کر کے اور پھر اس کو مقدم کر کے مبتدا بنا دیا گیا تو زیادہ سے زیادہ متبوع کا بغیر تابع کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور اس میں کوئی ضرر نہیں ہے پس جب ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے تو فاعل معنوی (تابع) کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا محکم اور ترجیح بلا مرجح نہ ہوگا۔ شارح نے لان ہذا اعتباراً معض کہہ کر اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فاعل کو مقدم کرنے کی صورت میں فعل کا فاعل سے خالی ہونا ایک اعتبار اور خیالی چیز ہے ورد واقع میں ایسا نہیں ہے کیونکہ جب فاعل کو فعل پر مقدم

کر دیا گیا تو فعل میں اس کی ضمیر معتبر ہوگی اور وہی اس فعل کا فاعل ہوگی اور جب ضمیر فعل کا فاعل ہوگی تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم نہیں آیا اور جب ایسا ہے تو جواز رفع میں تابع اور فاعل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہا اور جب ان دونوں میں کوئی فرق نہ رہا تو تابع کے اندر رفع کو جائز قرار دینا اور اس کی تقدیم کو درست کہنا اور فاعل لفظی کے اندر رفع کو جائز نہ رکھنا اور اس کی تقدیم کو جائز قرار نہ دینا بلاشبہ محکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

ثُمَّ لَا سُلْمَ لِنَتْفَاءِ التَّخْصِصِ فِي تَحْوِيلِ رَجُلٍ جَاءَ فِي لَوْ لَا تَقْدِيرِ التَّقْدِيمِ
لِحُصُولِهِ اِنِّي التَّخْصِصِ بَعْدَ اِنِّي بَعْدَ تَقْدِيرِ التَّقْدِيمِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّكَاكِيُّ
مِنَ التَّهْوِيلِ وَغَيْرِهِ كَالْتَقْفِيرِ وَالتَّكْفِيرِ وَالتَّقْلِيلِ وَالتَّسْكَاتِ وَانْ لَمْ يَصْرَحْ
بِانْ لَا سَبَبَ لِلتَّخْصِصِ سِوَاهُ لَكِنْ لَزِمَ ذَلِكَ مِنْ كَلَامِهِ فِي الْمَفْتَاخِ حَيْثُ
قَالَ اِنَّمَا يَرْكَبُ ذَلِكَ الْوَجْهَ الْبَعِيدُ فِي التَّكْفِيرِ لِقَوَاتِ الشَّرْطِ الْاِجْتِدَادِ
ثُمَّ لَا سُلْمَ اِمْتِنَاعِ اَنْ يَرَادَ الْمُهْرُ شَرْطًا لِحَاظِ كَيْفٍ وَقَدْ قَالَ الشَّيْخُ
عَبْدُ الْقَاهِرِ مَثَلُ شَرْطٍ لَانِ الْمُعْطَى لَشَيْءٍ اَهْتَرَّ اَنَابٌ مِنْ جَنْبِ الشَّرْطِ
لَا مِنْ جَنْبِ الْحَاظِرِ

ترجمہ پھر ہم رجل جآنی جیسی ترکیب میں تقدیر تقدیم نہ ہونے کی صورت میں تخصیص کا انشاء تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ تخصیص، تقدیر تقدیم کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ خود شکاک کی نے ذکر کیا ہے یعنی تہویل اور اس کے علاوہ جیسے تحقیر، تنکیر، اور تقلیل اور سکا کی نے اگرچہ اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ تقدیر تقدیم کے علاوہ تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے لیکن مفتاح العلوم میں ان کے کلام سے یہ لازم آتا ہے چنانچہ سکا کی نے کہا ہے کہ شرط ابتداء کے فوت ہونے کی وجہ سے نکرہ میں اس وجہ بعد کا ارتکاب کیا جاتا ہے پھر ہم کو یہ امتناع تسلیم نہیں ہے کہ مہر، شرط ہے نہ کہ خبر۔ کیسے تسلیم ہو سکتا ہے درآ خالی کہ شیخ عبدالقادر نے کہا ہے کہ شرط کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں وہ چیز جس نے کئے کو بھونکا یا ہے وہ جس شرط سے ہے نہ کہ جس خبر سے۔

تشریح یہ عبارت سابق میں مذکور اذ کے مدخل یعنی الفاعل اللفظی والمعنوی پر مطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سکا کی کا یہ کہنا کہ رجل جآنی میں اگر رجل یعنی مسند الیه منکر کو مؤخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص فوت ہو جائے گی اور رجل کو مسند الیه بنانا درست نہیں ہوگا۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تخصیص اس کے بغیر بھی حاصل ہو سکتی ہے اس طور پر کہ رجل کی نمونین تعظیم اور تہویل کے لئے ہو یا تعقیر اور تقلیل کے لئے ہو یعنی تمویل تخصیص نوعی کے لئے ہو جیسا کہ سکا کی نے خود اپنی کتاب میں شرا مزا اناب کے

تحت ذکر کیا ہے کہ شر میں تخصیص نوعی ہے یعنی "شر عظیم اہر ذاناب" بہر حال جب رجل کی تاخیر اور پھر تقدیم کو فرض کئے بغیر تخصیص حاصل ہو سکتی ہے تو سکا کی کا اذلا سبب لہ سواہ کہنا کیسے درست ہوگا یعنی یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ اگر مسند الہ منکر کو موخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص حاصل نہ ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سکا کی نے اذلا سبب لہ اپنی کتاب میں کہیں نہیں کہا ہے۔ لہذا سابق میں مصنف کا سکا کی کی طرف اس قول کو منسوب کرنا کیسے درست ہوگا شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکا کی نے یہ بات اگرچہ مراحتاً ذکر نہیں کی ہے لیکن ان کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے اس طور پر کہ سکا کی نے یہ کہا ہے کہ نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب یعنی نکرہ کو موخر فرض کر کے مقدم کرنے کا ارتکاب اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ مبتداء ہونے کی شرط فوت نہ ہو جائے کیونکہ نکرہ کو مبتداء بنانے کی شرط یہ ہے کہ وہ نکرہ مختصہ ہو نکرہ محضہ کو مبتداء بنانا جائز نہیں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ انسان و جب بعید کا ارتکاب اس وقت کرتا ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری وجہ نہ ہو پس سکا کی کے اس کلام سے یہ بات مفہوم ہوگی کہ سکا کی کے نزدیک اس وجہ بعید کے علاوہ تخصیص کی کوئی دوسری وجہ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اذلا سبب لہ سواہ کو سکا کی طرف منسوب کرنا بالکل درست ہے سکا کی پر بہتان نہیں ہے۔ بہر حال سکا کی کا یہ دعویٰ کہ رجل جاردی میں اگر رجل کو فاعل معنوی بنا کر موخر نہ کیا گیا اور پھر اس کو مقدم نہ کیا گیا تو اس میں تخصیص حاصل نہ ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نکرہ میں اسکے بغیر بھی تخصیص حاصل ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے سکا کی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کلام سے سکا کی کی مراد مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مخصوص تخصیص سے یعنی تخصیص جنس اور تخصیص واحد مراد ہے یعنی مسند الہ کی تاخیر کو فرض کئے بغیر یہ مخصوص تخصیص حاصل نہیں ہوگی اگرچہ تخصیص نوعی اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے یعنی علامہ سکا کی کا اذلا سبب لہ سواہ کہنا جنس جنس اور تخصیص واحد کے اعتبار سے ہے نہ کہ تخصیص نوعی کے اعتبار سے اور جب ایسا ہے تو سکا کی کے کلام پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ تم لاسلم امتناع الخ سے مصنف نے سکا کی کا یہ دعویٰ کہ شر اہر ذاناب میں نہ تخصیص جنس ہے اور نہ تخصیص واحد ہے رد کیا ہے یعنی سکا کی کا یہ کہنا کہ شر اہر ذاناب میں تخصیص جنس نہیں ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ شیخ عبدالقادر نے کہا ہے کہ شر اہر ذاناب میں شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ شر اہر ذاناب کے معنی ہیں شر اہر ذاناب لاخیر یعنی جنس شر نے کئے کو بھونکا یا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ کیونکہ کتا جب اپنے مالک کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب خیر ہوتا ہے اور جب دشمن کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب شر ہوتا ہے۔ اور جب کتے کو بھونکانے والا شر بھی ہوتا ہے اور خیر بھی تو شر کا اثبات اور خیر کی نفی کرنا درست ہے اور شر کے اثبات اور خیر کی نفی میں تخصیص جنس ہے لہذا اس مثال میں تخصیص جنس ہوگی اور سکا کی اس مثال میں تخصیص جنس کی نفی کرنا درست نہ ہوگا۔

ثُمَّ قَالَ الشَّكَاكِيُّ وَيَقْرَأُ مِنْ قَبِيلِ هُوَ قَامَ رَبُّدٌ قَاتِمٌ فِي التَّقْوَى

لَتَضَمَّنِيهِ أَيْ لَتَضَمَّنِي قَائِمُ الضَّمِيرِ مِثْلُ قَامَ فِيهِ يَحْصُلُ لِلْمُحْكَمِ التَّقْوَى
وَشَبَّهَهُ أَيْ شَبَّهَ الشَّكَائِي مِثْلُ قَائِمِ الْمُتَضَمِّنِ لِلضَّمِيرِ بِالْحَالِي عَنْهُ أَيْ
عَنِ الضَّمِيرِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَعْيِيرِهِ فِي الشُّكْلِ وَالْخَطَابِ وَالْعَيْبَةِ نَحْوُ أَنَا قَائِمٌ
وَأَنْتَ قَائِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ كَمَا لَا يَتَغَيَّرُ الْحَالِي عَنِ الضَّمِيرِ نَحْوُ أَنَا رَجُلٌ وَأَنْتَ
رَجُلٌ وَهُوَ رَجُلٌ وَهَذَا إِذَا عَتَبَا قَالَ يَفْرُبُ وَلَمْ يَقُلْ نَظِيرُهُ وَفِي بَعْضِ
الشُّعْرِ وَشَبَّهَهُ بِلَفْظِ الْأَسْمِ مَجْرُورًا عَطَفْتُ عَلَى تَضَمَّنِيهِ بَعْنِ أَنْ قَوْلُهُ يَفْرُبُ
مُشْعِرٌ بِأَنْ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ التَّقْوَى وَلَيْسَ مِثْلُ التَّقْوَى فِي زَيْدٍ قَامَ فَالْأَكْوَالُ
لَتَضَمَّنِيهِ الضَّمِيرُ وَالشَّائِي لِشَبَّهَهُ بِالْحَالِي عَنِ الضَّمِيرِ وَهَذَا أَيْ وَلَشَبَّهَهُ بِالْحَالِي
عَنِ الضَّمِيرِ لَمْ يُحْكَمْ بِأَنَّهُ أَيْ مِثْلُ قَائِمٍ مَعَ الضَّمِيرِ وَكَذَا مَعَ قَائِمِهِ الظَّاهِرِ
أَيْضًا جُمْلَةً وَلَا عَوْمِلَ قَائِمٌ مَعَ الضَّمِيرِ مُعَاوَلَتُهُمَا أَيْ مُعَاوَلَةُ الْجُمْلَةِ فِي الْبِنَاءِ
فِي مِثْلِ رَجُلٌ قَائِمٌ وَرَجُلًا قَائِمًا وَرَجُلٍ قَائِمٍ

ترجمہ

پھر سکا کی نے کہا ہے کہ زید قائم تقویٰ حکم میں ہو قام کے قریب قریب ہے کیونکہ قائم ضمیر کو متضمن ہے
جیسے قام پس اسی کی وجہ سے حکم کے لئے تقویٰ حاصل ہوگی اور سکا کی نے ضمیر پر مشتمل ہوئے قائم
کو اس کے مشابہ کیا ہے جو ضمیر سے خالی ہے اس اعتبار سے کہ وہ تکلم، خطاب، غیبت میں متغیر نہیں ہوتا ہے جیسے قائم
انت قائم، ہو قائم جیسا کہ انارجل، انت رجل اور ہو رجل۔ اسی اعتبار سے سکا کی نے یقرب کہا، اور نظیرہ نہیں
کہا اور بعض نسخوں میں دشبہ اسم مجرور کے ساتھ ہے (اور) معطوف ہے تضمنہ پر یعنی یقرب کا لفظ اس بات
کی خبر دیتا ہے کہ اس میں تھوڑی سی تقویٰ ہے اور اتنی تقویٰ نہیں جتنی زید قام میں ہے پس اول تو اس کے ضمیر کو متضمن
ہونے کی وجہ سے ہے اور ثانی اس کے خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ہے اور اسی وجہ سے یعنی خالی عن
الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم نہیں لگایا گیا کہ قائم مع الضمیر اور اسی طرح اپنے فاعل ظاہر کے ساتھ جملہ ہے اور
نہ قائم مع الضمیر کے ساتھ نار میں جملہ جیسا معاملہ کیا گیا ہے رجل قائم، رجا قائما اور رجل قائم جیسے میں۔

تشریح

مصنف رح کہتے ہیں کہ پھر سکا کی نے کہا ہے کہ تقویٰ حکم میں زید قائم، ہو قام کے قریب قریب ہے۔
قریب قریب کا مطلب یہ ہے کہ ہو قام کے اندر تو بلاشبہ تقویٰ پائی جاتی ہے اور زید قائم میں عدم تقویٰ
کے شبہ کیساتھ تقویٰ پائی جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں ہو قام کی نظیر نہ ہوگا بلکہ
ہو قام کے قریب قریب ہوگا۔ رہ یہ سوال کہ ہو قام کے اندر تقویٰ بلاشبہ کیسے پائی جاتی ہے اور زید قائم کے اندر
مع الشبہ کیسے پائی جاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو قام کے اندر بلاشبہ بخوار اسناد ہے اس طور پر کہ قیام کی
اسناد ایک بار تو ہو مبتداء کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو قام میں پوشیدہ ہے

اور اسی تکرار اسناد کا نام تقویٰ حکم ہے پس ہو قام میں تکرار اسناد چونکہ یقینی ہے اسلئے ہو قام میں تقویٰ حکم بھی یقینی ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد چونکہ یقینی نہیں ہے اسلئے اس میں تقویٰ حکم بھی یقینی نہ ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد یقینی اسلئے نہیں ہے کہ قائم۔ قائم کی طرح ضمیر کو متضمن ہوتا ہے اور سکا کی نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ قائم جو ضمیر کو متضمن ہوتا ہے وہ خالی عن الضمیر یعنی اسم جاد کے بھی مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح اسم جاد تکلم، خطاب، غیبت، تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے انا رجل، انت رجل، ہو رجل۔ اسی طرح قائم بھی تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم، ہو قائم پس ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے اسناد دوبار ہوگی ایک بار تو زید کی طرف اور ایک بار اس ضمیر کی طرف جو قائم میں ستر ہے اور اسم جاد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اسناد صرف ایک بار ہوگی یعنی قیام کی اسناد زید کی طرف ہوگی اور قائم چونکہ خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے اسلئے قائم بھی گویا ضمیر سے خالی ہوگا اور جب قائم ضمیر سے خالی ہے تو ضمیر کی طرف اسناد بھی نہ ہوگی الحاصل زید قائم میں ایک جہت سے تکرار اسناد ہے اور ایک جہت سے تکرار اسناد نہیں ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ تکرار اسناد کا نام ہی تقویٰ حکم ہے لہذا زید قائم میں ایک جہت سے تو تقویٰ حکم پائی جائے گی اور ایک جہت سے تقویٰ حکم نہیں پائی جائیگی اور جب ایسا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ زید قائم مفید تقویٰ ہے لیکن اس میں شبہ عدم تقویٰ کا بھی ہے پس اسی عدم تقویٰ کے شبہ کی وجہ سے سکا کی نے یقرب کا لفظ استعمال کیا ہے اور یوں کہا ہے کہ زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں ہو قام کے قریب قریب ہے اور نظیرہ کا لفظ استعمال کر کے یوں نہیں کہا کہ زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں ہو قام کی نظیر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے شبہ کو فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن... بعض نسخوں میں شبہ مصدر مجرور کے ساتھ واقع ہے اس صورت میں شبہ شین اور باو کے فتح کے ساتھ مصدر ہوگا اور نقصانہ بر موط ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا اور مصنف کے قول یقرب کا مطلب یہ ہوگا کہ زید قائم میں کچھ تقویٰ ہے لیکن زید قائم کی طرح نہیں ہے اول یعنی تقویٰ تو اسلئے ہے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے اور ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقویٰ حکم ہے اور ثانی یعنی زید قائم کی طرح اسلئے نہیں ہے کہ قائم، خالی عن الضمیر یعنی اسم جاد کے مشابہ ہے اور اسم جاد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ضمیر کو متضمن نہیں ہے اور ضمیر کو متضمن نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ تکرار اسناد مفقود ہے اسلئے تقویٰ حکم بھی مفقود ہوگی۔ مصنف رد فرماتے ہیں کہ قائم چونکہ خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے اسلئے اس قائم پر جملہ ہونے کا حکم نہیں لگایا جائیگا جو قائم ضمیر کو متضمن ہو جبے زید قائم یا اس کا فاعل اسم ظاہر ہو جیسے زید قائم ابوہ چنانچہ نہ تو قائم ضمیر کے ساتھ جملہ ہوگا اور نہ قائم ابوہ جملہ ہوگا اور خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مبنی ہونے میں بھی اسکے ساتھ جملہ صیغہ معاملہ نہیں کیا جائیگا یعنی جملہ مبنی کے حکم میں ہوتا ہے قائم مبنی کے حکم میں نہیں ہوگا نہ ضمیر کے ساتھ اور نہ اسم ظاہر فاعل کے ساتھ بلکہ اسکو مفرد کی طرح اعراب دیا جائیگا چنانچہ حالت رن میں رجل قائم، حالت نصب میں رجلاً قائماً اور حالت جر میں بر رجل قائم کہا جائیگا۔

وَمِمَّا يُرَى تَقْدِيمُهُ أَيْ وَمِنَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ الَّذِي يُرَى تَقْدِيمُهُ عَلَى الْمُسْنَدِ
كَالْإِزْمِ لَفْظٌ مُثَلٌّ وَغَيْرُهُ إِذَا اسْتَعْمِلَ عَلَى سَبِيلِ الْكِتَابَةِ فِي مِثْلِ تَقْدِيمِ
لَا يَبْعَلُ وَغَيْرِ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ بِتَقْدِيمِ أَنتَ لَا تَبْعَلُ وَأَنْتَ تَجُودُ مِنْ غَيْرِ إِزْمٍ لَعَرَضِي
لِغَيْرِ الْمُخَاطَبِ بِأَنْ يُزَادَ بِالْمِثْلِ وَالْغَيْرِ إِنْسَانٌ آخَرُ مُثَاقِلٌ لِلْمُخَاطَبِ أَوْ
غَيْرُ مُثَاقِلٍ بَلِ الْمُرَادُ تَقْدِيمُ الْبُحْلِ عَنْهُ عَلَى طَرِيقِ الْكِتَابَةِ لِأَنَّهُ إِذَا
تَقْدِيمُ الْبُحْلِ عَنْهُ كَانَ عَلَى صِفَتِهِ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيمِ إِلَى مُثَاقِلٍ لَزِمَ تَقْدِيمُهُ عَنْهُ وَ
إِثْبَاتُ الْجُودِ لَهُ بِتَقْدِيمِ عَنْ غَيْرِهِ مَعَ اقْتِضَاءِ فَحَلٍّ بِقَوْمٍ بِهِ وَإِثْبَاتُ بَرِي
التَّقْدِيمِ فِي مِثْلِ هَذِهِ الصُّورَةِ كَاللَّامِ بِرُكُونِهِ أَيْ لِكُونِ التَّقْدِيمِ أَعْرَضَ
عَنِ الْمُرَادِ بِهِمَا أَيْ بِهَذَا بَيْنَ التَّوَكُّبَيْنِ لَا يَكُنِ الْعَرَضُ مِنْهُمَا إِثْبَاتُ الْحُكْمِ بِطَرِيقِ
الْكِتَابَةِ الَّتِي هِيَ أَجْلُكَ وَالتَّقْدِيمُ لِإِقَادَةِ الشَّقَوَى أَعْرَضَ عَلَى ذَلِكَ وَ
لَيْسَ مَعْنَى قَوْلِهِ كَاللَّامِ أَنَّهُ تَقْدِيمٌ وَقَدْ لَا يُقَدَّمُ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ
كَانَ مُقْتَضًى الْقِيَاسِ أَنْ يَجُوزَ التَّأَخُّرُ لَكِنْ لَمْ يَرِدِ إِلَّا اسْتِعْمَالُ الْأَعْلَى
التَّقْدِيمِ نَحْوُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ لِإِعْلَالِ الْأَعْيَادِ -

ترجمہ اور منجملہ اس مسند الیہ کے جس کی تقدیم علی المسند کو لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے لفظ مثل اور لفظ غیر
ہے جبکہ ان دونوں کو بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہو جیسے میرے جیسا بخل نہیں کرتا ہے اور میرے علاوہ
سخاوت نہیں کرتا ہے یعنی تو بخل نہیں ہے اور تو سخی ہے غیر مخاطب کی تعریف کا ارادہ کے بغیر یاں طور کہ مثل اور غیر
سے ایک دوسرا انسان مراد ہو جو مخاطب کا ماثل ہو یا غیر ماثل ہو بلکہ مراد مخاطب سے بطریق کنایہ بخل کی نفی
کرنا ہے کیونکہ جب اس شخص سے بخل کی نفی کر دی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے ماثل کا ارادہ کے بغیر تو مخاطب سے
بخل کی نفی لازم آئی اور اس کے لئے سخاوت کا اثبات لازم آیا اس کے غیر سے اس کی نفی کر کے (کیونکہ) سخاوت ایسے
مصل کا تقاضا کرتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے اس صورت میں تقدیم لازم کے مثل ایسے سمجھی جاتی ہے کہ تقدیم
ان دونوں ترکیبوں کی مراد پرمعین ہوتی ہے ایسے کہ ان دونوں ترکیبوں کی غرض حکم کو بطور کنایہ جو اسلغ طریقہ ہے
ثابت کرنا ہوتا ہے اور تقدیم مفید تقویٰ ہونے میں اسکی معین ہے اور اسکے قول کا لازم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کبھی مقدم
کیا جاتا ہے اور کبھی مقدم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ تغیر جائز ہو لیکن استعمال تقدیم
پر ہی وارد ہوا ہے۔ دلائل الاعجاز میں اس کی تشریح کی ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسند پر مسند الیہ کی تقدیم لازم تو نہیں ہوتی لیکن لازم کی طرح ہوتی ہے
جیسے لفظ مثل اور لفظ غیر جب بھی بطریق کنایہ استعمال ہوتے ہیں تو مقدم ہی ہو کر استعمال ہوتے ہیں

فاضل مصنف نے یہ نہیں کہا کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم لازم ہوتی ہے جیسے مثل اور غیر جب بطریق کنایہ استعمال ہوں بلکہ یہ کہا ہے کہ تقدیم لازم کی طرح ہوتی ہے اور لازم نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قواعد و وجوب تقدیم کا تقاضہ نہیں کرتے لیکن یہ اتفاق ہکثران فوہ کو جب بھی بطریق کنایہ استعمال کیا جاتا ہے مقدم ہی کر کے استعمال کیا جاتا ہے پس ان کا بالائزمام تقدیم کے ساتھ استعمال ایسا ہو گیا۔ جیسا کہ ان کی تقدیم کا قواعد تقاضہ کرتے ہوں چنانچہ اگر ان کا استعمال بطریق کنایہ مؤخر کر کے کیا جائے اور لایبخل مثلک ولا یجود غیرک کہا جائے تو طبیعت اس کلام کو قبول کرنے سے ابا و کرتی ہے حتیٰ کہ یہ کلام بلاعت سے خارج ہو جاتا ہے اگرچہ قواعد تاخیر کے جواز کا تقاضہ کرتے ہیں۔ الحاصل قواعد کے وجوب تقدیم کا تقاضہ نہ کرنے کی وجہ سے مصنف نے ان کی تقدیم کو لازم نہیں کہا اور ان کا استعمال بطریق کنایہ جب بھی ہوتا ہے تو چونکہ تقدیم ہی کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے انکی تقدیم لازم کی طرح ہو گئی اور مصنف رونے ان کی تقدیم کو کاللازم کہا۔ بہر حال اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ لفظ مثل اور لفظ غیر جب مسند الیہ ہوں اور ان کا استعمال بطریق کنایہ ہو تو ان کی تقدیم لازم اور واجب کی طرح ہوگی چنانچہ کہا جائیگا مثلک لایبخل (تجہ مبیا بخیل نہیں ہے) غیرک لایجود (غیر سے علاوہ سخی نہیں ہے) اور بطریق کنایہ معنی یہ ہیں کہ تو بخیل نہیں ہے اور تو سخی ہے بشرطیکہ غیر مخاطب سے تعریض مقصود نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس کلام سے تعریض مقصود ہوگی تو یہ کلام کنایہ کے قبیل سے نہ ہوگا حالانکہ تقدیم کو کاللازم قرار دینے کے لئے ان کا بطور کنایہ استعمال ضروری ہے ان دونوں مثالوں میں تعریض کی صورت یہ ہوگی کہ مثلک لایبخل میں مثل سے ایک ایسا شخص معین مراد ہو جو سخی ہو اور نفی بخل میں مخاطب کا مماثل ہو اور مثلک لایبخل سے یہ مراد ہو کہ مثلا معین آدمی بخیل نہیں ہے پس اس طرح مخاطب کے علاوہ دوسرے معین آدمی سے تعریضاً بخل کی نفی کرنا مقصود ہوگا اور غیرک لایجود میں غیر سے مخاطب کے علاوہ ایک معین آدمی مراد ہو جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہو پس غیرک لایجود کہہ کر تعریضاً وہ آدمی مراد لیا جائے جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہے ان دونوں مثالوں میں کنایہ کی صورت یہ ہوگی کہ مثلک لایبخل میں جب اس آدمی سے بخل کی نفی کر دی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے اور تعریضاً کسی مماثل کا ارادہ نہیں کیا گیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ مخاطب سے بھی بخل منتفی ہو یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی ملزوم ہے اور مخاطب سے بخل کی نفی اس کے لئے لازم ہے اور بھر ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی کر کے مخاطب سے بخل کی نفی مراد لی جائے یعنی مثلک لایبخل سے انت لایبخل مراد لیا جائے۔ دوسری مثال یعنی غیرک لایجود میں کنایہ کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے علاوہ سے جو دکی نفی اس بات کو مستلزم ہے کہ مخاطب سخی ہو کیونکہ جو د ایسا وصف ہے جو ایسے محل کا تقاضہ کرتا ہے جس کے ساتھ اس کا قیام ممکن ہو پس جب مخاطب کے علاوہ ہر آدمی سے جو د منتفی ہو گیا تو لازمی طور پر مخاطب کے ساتھ اس کا قیام ہوگا ورنہ تو وصف جو د کا بغیر مل کے پایا جانا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے الحاصل اس مثال میں چونکہ ملزوم یعنی غیر مخاطب سے جو د کی نفی بول کر لازم یعنی مخاطب کے لئے اس کا اثبات مراد لیا گیا ہے اس لئے اس مثال میں بھی کنایہ ہوگا۔

قِيلَ وَقَدْ يُقَدَّمُ الْمُسْتَدُّ إِلَيْهِ الْمُسَوِّرُ بِكُلِّ عَلَى الْمُسْتَدِّ الْمَقْرُوبِ
يَحْزَنُ السَّغَى لَا شَيْءَ أَيْ الْقَدْرُ يُدَالُ عَلَى الْعُمُومِ أَيْ عَلَى تَقْصِي الْحُكْمِ
عَنْ كُلِّ نَرْدٍ تَحْوِي كُلَّ إِنْسَانٍ لَمْ يَقُمْ فَإِنَّهُ يُفِيدُ تَقْصِي الْبَيَانِ عَنْ
كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ بِخِلَافِ مَا لَوْ أَخَّرْتَهُ لَمْ يَقُمْ كُلُّ
إِنْسَانٍ فَإِنَّهُ يُفِيدُ تَقْصِي الْحُكْمِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ لَا عَنْ كُلِّ نَرْدٍ فَالتَّقْيِيمُ
يُفِيدُ عُمُومَ السَّلْبِ وَتَحْوِيلُ السَّغَى وَالشَّاحِضُ لَا يُفِيدُ الْأَسْلَبَ الْعُمُومَ وَتَقْصِي

الشَّمُولُ وَذَلِكَ أَيْ كَوْنُ التَّعْدِيدِ مُفِيدًا لِلْعُمُومِ دُونَ التَّأْخِيرِ لِئَلَّا يَلْزَمَ
تَرْجِيحُ التَّأْكِيدِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ لَفْظُ كُلٍّ لِيَتَقَرَّرَ بِالتَّعْنَنِ الْحَاصِلِ فِيهِ
عَلَى التَّأْسِيسِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ لِإِلَاحَادِهِ مَعْنًى جَدِيدٌ مَعَ أَنَّ التَّأْسِيسَ رَاجِعٌ
لِأَنَّ الْإِلَاحَادَ خَيْرٌ مِنَ الْإِعَادَةِ.

ترجمہ

کہا گیا کہ کبھی اس مسند الیہ کو جس پر ہر کل سور داخل ہوا اس مسند پر مقدم کیا جاتا ہے جو مسند حرف
نفی کے ساتھ متصل ہوتا ہے اسلئے کہ تقدیم عموم پر دلالت کرنی ہے یعنی ہر ہر فرد سے حکم کی نفی پر دلالت
کرتی ہے جیسے کل انسان لم یقیم، کہ یہ افراد انسان میں سے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے بر خلاف اس کے
کہ اگر مسند الیہ کو مؤخر کر دیا گیا ہو جیسے لم یقیم کل انسان کہ یہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد سے
پس تقدیم، عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر من سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے اور
یہ یعنی تقدیم کا عموم سلب کے لئے مفید ہونا نہ کہ تاخیر کا اسلئے ہے کہ تاکید کو ترجیح دینا لازم نہ آئے اور تاکید
یہ ہے کہ لفظ اس معنی کی تقریر کے لئے جو جو اس سے پہلے حاصل ہو چکا ہے تاسیس پر اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ
جدید معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہو حالانکہ تاسیس راجع ہے اسلئے کہ افادہ اعادہ سے بہتر ہے۔

تشریح

مسور اسکو کہتے ہیں جس پر سور داخل ہو اور سور اس لفظ کو کہتے ہیں جو افراد کی کیت اور تعداد
پر دلالت کرتا ہو جیسے لفظ کل، جمع، بعض وغیرہ سلب عموم اور عموم سلب میں یہ فرق ہے کہ
سلب عموم میں تمام افراد سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے بلکہ مجموعہ افراد سے منتفی ہوتا ہے اور مجموعہ کی نفی سے تمام افراد کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور عموم سلب میں حکم تمام افراد سے منتفی
ہوتا ہے سلب عموم اور شمول دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ عموم سلب اور شمول نفی دونوں ہم معنی ہیں تاکید کہتے ہیں کسی لفظ کا اس معنی پر دلالت کرنا جو معنی
پہلے سے حاصل ہوں اور تاسیس کہتے ہیں کسی لفظ کا معنی جدید کے لئے مفید ہونا۔

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ابن مالک وغیرہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو شرطیں موجود ہوں تو مسند الیہ کا
مقدم کرنا واجب ہوگا (۱) مسند الیہ بر حرف سور کل داخل ہو (۲) مسند حرف نفی کے ساتھ متفرن ہو اگر دونوں شرطیں
میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب نہ ہوگا۔ صاحب دسوتی نے ایک تیسری شرط یہ بیان کی ہے
کہ مسند الیہ ایسا ہو کہ اگر اسکو مؤخر کر دیا جائے تو وہ ترکیب میں لفظاً فاعل واقع ہو بہر حال اگر یہ تمام شرطیں موجود ہوں اور مشکلم
کا مقصود عموم نفی، شمول نفی اور عموم سلب کا فائدہ پہنچانا ہو تو ایسی صورت میں مسند الیہ کا مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ مؤخر
کرنے کی صورت میں مشکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا مثلاً مشکلم اگر عموم سلب کا فائدہ پہنچانا چاہتا ہے تو مسند الیہ کو مقدم
کر کے یوں کہے گا، کل انسان لم یقیم، کوئی انسان کھڑا نہیں ہوا۔ اور یہ کلام بلاشبہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ
قیام افراد انسان میں سے ہر ہر فرد سے منتفی ہے یعنی یہ کلام بلاشبہ عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتا ہے اسلئے
بر خلاف اگر مسند الیہ کو مؤخر کر کے یوں کہا گیا لم یقیم کل انسان، تمام انسان نہیں کھڑے ہوئے تو یہ سلب عموم اور

نفی شمول کا فائدہ دیا گیا اور اس سے مستحکم کا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ الحاصل مذکورہ شرطوں کے ساتھ مسند الیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ مذکورہ شرطوں کے ساتھ مسند الیہ کی تقدیم عموم سلب کا فائدہ کیوں دیتی ہے اور تاخیر سلب عموم کا فائدہ کیوں دیتی ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ شرطوں کے ساتھ تقدیم کو عموم سلب کے لئے اور تاخیر کو سلب عموم کے لئے نہ مانا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لادم آئے گا مالاکنہ تاسیس تاکید سے راجح ہے کیونکہ تاکید میں اعلوہ ہوتا ہے اور تاسیس میں افادہ ہوتا ہے اور افادہ اعادہ سے بہر صورت بہتر ہے۔

وَيَا نَ لَزُومٍ تَرْجِيهِ التَّأْكِيدِ عَلَى التَّاسِيسِ أَمَّا فِي مَوْزَعَةِ التَّقْدِيمِ فَلَا نَ
قَوْلَنَا إِنَّمَا لَمْ يَتَّخِذْ مُوجِبَةً مُهْمَلَةً أَمَّا لَا يُجَابُ فَلَا نَ حَكْمَ فِيهَا
بِتَبَوُّتِ عَدَمِ الْقِيَامِ لِلْإِنْسَانِ لَا يَتَّبَعُ الْقِيَامَ عَنْهُ لِأَنَّ حُرُوتَ السَّلْبِ وَقَعَ
جُزْءٌ مِنَ الْمُخْمُولِ. وَأَمَّا الْأَهْمَالُ فَلَا نَ لَمْ يَدَكُرْ فِيهَا مَا يَدُلُّ عَلَى
كَيْفِيَّةِ انْتِزَادِ الْمَوْضُوعِ مَعَ أَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا عَلَى مَا صَدَّقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ وَإِذَا
كَانَ إِنْسَانٌ لَمْ يَتَّخِذْ مُوجِبَةً مُهْمَلَةً يُجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنْ
جُمْلَةِ الْأَشْرَادِ لِأَنَّ كُلَّ تَشَرُّدٍ لِأَنَّ الْمَوْجِبَةَ الْمُهْمَلَةَ الْمُحْتَمَلَةَ الْمُخْمُولَ
فِي قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ عِنْدَ جُودِ الْمَوْضُوعِ نَحْوُ لَمْ يَتَّخِذْ بَعْضُ الْإِنْسَانِ بِمَعْنَى
أَنَّهُمَا مَثَلَانِ فِي الصِّدْقِ لِأَنَّهُ فَهْ حَكْمٌ فِي الْمُهْمَلَةِ يَتَّبَعُ الْقِيَامَ عَنْمَا صَدَّقَ
عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ أَعْمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ جَمِيعَ الْأَشْرَادِ أَوْ بَعْضَهَا وَأَيَّامًا مَا كَانَ
يُصَدِّقُ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنِ الْبَعْضِ وَكُلُّمَا صَدَّقَ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنِ الْبَعْضِ صَدَّقَ نَفْيُهُ
عَنْمَا صَدَّقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ فِي الْجُمْلَةِ فَبِمَا فِي قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ
نَفْيِ الْحُكْمِ عَنِ الْجُمْلَةِ لِأَنَّ صِدْقَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَوْجُودِ الْمَوْضُوعِ إِنَّمَا يَتَّبَعُ
الْحُكْمَ عَنْ كُلِّ تَشَرُّدٍ أَوْ يَتَّبَعُهُ عَنِ الْبَعْضِ مَعَ تَبَوُّتِهِ لِلْبَعْضِ وَأَيَّامًا مَا كَانَ يَلْزَمُهَا
نَفْيُ الْحُكْمِ عَنِ جُمْلَةِ الْأَشْرَادِ دُونَ كُلِّ تَشَرُّدٍ لِأَنَّ تَبَوُّتَ مَعْنَاهُ عَنِ الْبَعْضِ
ثَابِتًا لِلْبَعْضِ الْأَخْرَاطِ إِذَا كَانَ إِنْسَانٌ لَمْ يَتَّخِذْ بِدَوْنِ كُلِّ مَعْنَاهُ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنْ جُمْلَةِ
الْأَشْرَادِ لِأَنَّ كُلَّ تَشَرُّدٍ كَانَ بَعْدَ دُخُولِ كُلِّ آيَتَا مَعْنَاهُ لَا كَذَلِكَ كَانَ كُلُّ
لِتَّأْكِيدِ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ فَيَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ تَشَرُّدٍ لِيَكُونَ كُلُّ
لِتَّأْسِيسٍ مَعْنَى آخَرَ تَرْجِيهِمَا لِلتَّأْسِيسِ عَلَى التَّأْكِيدِ.

ترجمہ

اور تاسیس پر تاکید کی ترجیح کے لازم کا بیان بہر حال تقدیم کی صورت میں تو اسلئے کہ ہمارا قول انسان لم یعم، موجب مہملہ ہے۔ بہر حال موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے نہ کہ اس سے قیام کی نفی کا اسلئے کہ حرف سلب محمول کا جزو واقع ہو رہا ہے اور بہر حال مہملہ تو اسلئے کہ اس میں ایسا کوئی لفظ مذکور نہیں ہے جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے حالانکہ اس میں حکم ان افراد پر ہے جن پر انسان صادق آتا ہے اور جب انسان لم یعم موجب مہملہ ہے تو لازمی طور پر اس کے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہوں گے نہ کہ ہر ہر فرد سے کیونکہ موجب مہملہ معدولۃ المحمول وجود موضوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا جیسے لم یعم بعض الانسان باس معنی کہ صدق کے اعتبار سے دونوں میں تلازم ہے اسلئے کہ مہملہ میں ان افراد سے قیام کی نفی کا حکم کیا گیا ہے جن پر انسان صادق آتا ہے عام اس سے کورہ تمام افراد ہوں یا بعض افراد ہوں اور جو بھی ہو بعض سے قیام کی نفی صادق ہے اور جب بعض سے قیام کی نفی صادق آئے گی تو قیام کی نفی ان افراد سے فی الجملہ صادق آئے گی جن پر انسان صادق آتا ہے۔۔۔

پس مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے جو نفی حکم عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہے نہ کہ نفی عن کل فرد کو اسلئے کہ سالبہ جزئیہ موجود الموضوع کا صدق یا قورہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ (حکم کی نفی ہر ہر فرد سے ہو یا (اس صورت میں کہ) قیام کی بعض سے نفی ہو اور بعض کے لئے اس کا ثبوت ہو۔ جو بھی ہو اس کو مجموعہ افراد سے نفی حکم لازم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حکم بعض سے منفی ہو (اور) دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو اور جب بغیر لفظ کے انسان لم یعم کے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہیں نہ کہ ہر ہر فرد سے پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی اس کے یہی معنی ہوں تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اس لئے اس کو ہر ہر فرد سے نفی حکم پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے۔

تشریح

سابق میں کہا گیا تھا کہ مسند السلب پر اگر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مفرز ہو تو مسند السلب کی تقدیم عموم سلب اور محمول نفی کا فائدہ دگی اسلئے کہ اس صورت میں تقدیم اگر عموم سلب کا فائدہ نہ دے بلکہ سلب عموم کا فائدہ دے تو لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ بغیر لفظ کل کے انسان لم یعم موجب مہملہ معدولۃ المحمول ہے موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے انسان سے قیام کی نفی نہیں کی گئی ہے اور عدم قیام کا ثبوت اسلئے ہے کہ تم حرف سلب محمول کا جزو ہو کر واقع ہوا ہے اور جب حرف سلب محمول یا موضوع کا جزو ہو کر واقع ہوتا ہے تو وہ قضیہ معدولۃ کہلاتا ہے۔ اگر حرف سلب محمول کا جزو ہو تو معدولۃ المحمول کہلائے گا اور اگر موضوع کا جزو ہو تو معدولۃ الموضوع کہلائے گا اور قضیہ معدولۃ الموضوع یا معدولۃ المحمول موجبہ ہی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ نسبت کی نفی کے لئے دوسرا حرف سلب نہ لایا گیا ہو الحاصل انسان لم یعم میں لم حرف سلب جو کہ محمول کا

جز ہو کر واقع ہے اسلئے یہ قضیہ موجبہ معدولہ المہول ہوگا اور اس میں انسان کیلئے عدم قیام ثابت ہوگا انسان سے قیام کی نفی نہ ہوگی اور یہ کلام مہملہ اسلئے ہے کہ اس میں سور یعنی ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے جو موضوع کے افراد کی کسیت اور تعداد پر دلالت کرتا ہو حالانکہ حکم انسان کے افراد پر لگا یا گیا ہے اور جس قضیہ میں حکم موضوع کے افراد پر لگا یا گیا ہو اور اس میں سور یعنی ایسا لفظ مذکور نہ ہو جو موضوع کے افراد کی کسیت پر دلالت کرتا ہو تو وہ قضیہ مہملہ کہلاتا، لہذا انسان لم یعم ہوگا۔ چنانچہ انسان لم یعم مہملہ معدولہ المہول ہے اور حیث موجبہ مہملہ ہے تو عدم قیام کا حکم انسان کے مجموعہ افراد کے لئے ثابت ہوگا ہر فرد کے لئے ثابت نہ ہوگا یعنی قیام کی نفی انسان کے مجموعہ افراد سے ہوگی ہر فرد کی نسبت نہ ہوگی اور دلیل کی یہ کہ موجبہ مہملہ معدولہ المہول وجود موضوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی انسان لم یعم بل یعم بعض الانسان کی قوت میں ہے اس طور پر تحقق میں یہ دونوں متلازم ہیں یعنی جہاں دونوں میں سے ایک متحقق ہوگا تو لازمی طور پر دوسرا بھی متحقق ہوگا اسلئے کہ مہملہ یعنی انسان لم یعم میں قیام کی نفی انسان کے افراد سے ہوگی عام اس سے کہ تمام افراد سے نفی ہو یا بعض افراد سے نفی ہو اور ان دونوں میں سے جو بھی ہو قیام کی نفی بعض افراد سے ضرور ہوگی۔ اور جب مہملہ میں بعض افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگی تو فی الجملہ انسان کے افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگی۔ یعنی انسان کے بعض افراد سے نفی کے متحقق ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ انسان کے مجموعہ افراد سے نفی متحقق ہے اور جب ایسا ہے تو مہملہ کا اس سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہونا ثابت ہو گیا جو سالبہ جزئیہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کو مستلزم ہوتا ہے نفی عن کل فرد کو مستلزم نہیں ہوتا اسلئے کہ سالبہ جزئیہ موجود الموضوع یا تو اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ حکم کی نفی ہر فرد سے ہو کیونکہ جب ہر فرد سے نفی ہوگی تو اس کے ضمن میں بعض افراد سے بھی نفی ہوگی اور جب بعض افراد سے نفی ہوگئی تو سالبہ جزئیہ صادق آگیا اور یا اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ بعض افراد سے حکم کی نفی ہو اور بعض کے لئے حکم ثابت ہو۔ بہر حال جو بھی ہو سالبہ جزئیہ میں حکم کی نفی مجموعہ افراد سے ہوگی ہر فرد سے نہ ہوگی اور ہر فرد سے اسلئے نہیں ہوگی کہ سالبہ جزئیہ میں یہ بھی احتمال ہے کہ حکم بعض افراد سے منفعی ہو اور دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو۔ ایسے یہ بات ثابت ہوگئی کہ انسان لم یعم بغیر لفظ کل کے سلب عموم یعنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے عموم سلب یعنی ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اب اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی کل انسان لم یعم کو سلب عموم پر محمول کیا گیا تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا یعنی جس طرح لفظ کل کے دخول سے پہلے سلب عموم کے لئے تھا اسی طرح لفظ کل کے دخول کے بعد بھی سلب عموم کے لئے ہوگا حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ تاسیس تاکید سے بہتر ہے پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے اور تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے ضروری ہے کہ کل انسان لم یعم کو عموم سلب پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ کل انسان لم یعم عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ سلب عموم کا۔

(فوائد) معدولہ اور سالبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ معدولہ میں ربط سلب اور ثبوت سلب کا حکم ہوتا ہے اور سالبہ میں سلب ربط اور سلب ثبوت کا حکم ہوتا ہے مثلاً انسان لم یعم معدولہ ہے اس میں انسان کے لئے عدم قیام کا ثبوت کیا گیا ہے اور لم یعم انسان سالبہ ہے اس میں انسان سے ثبوت قیام کا سلب کیا

گیا ہے - جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ -

وَأَمَّا فِي مَوْزَعِ الشَّاهِدِ فَلَا نَقُولُ لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ سَالِبُهُ هُمْلَةٌ لَأَسْوَرُ
فِيهَا السَّالِبَةُ الْمُهْمْلَةُ فِي قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْكَلِمَةِ الْمُتَقَضِيَةِ لِلنَّفْيِ عَنْ كُلِّ
فَرْدٍ مَخْوَلًا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ بِقَاتِلِهِ وَلَمَّا كَانَ هَذَا مُتَعَالِمًا لِمَا عِنْدَهُمْ
مِنْ أَنَّ الْمُهْمْلَةَ فِي قُوَّةِ الْجُمْلَةِ بَيِّنَةٌ بِقَوْلِهِ لَوْ رُودٌ مَوْضُوعًا أَيْ
مَوْضُوعِ الْمُهْمْلَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ حَالٌ كَوْنِهِ سَكْرَةً غَيْرَ مُصَدَّرَةٍ بِلَفْظِ كُلِّ
فَاتِيَةٍ يُفِيدُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ وَإِذَا كَانَ لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ بِدَوْبٍ
كُلِّ مَعْنَاهُ نَفْيُ الْقِيَامِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَلَوْ كَانَ بَعْدَ دُخُولِ كُلِّ أَتِيَاكَذَلِكَ
كَانَ كُلُّ بَيِّنَةٍ مُتَعَالِمَةً لَأَزَلَّ يَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى نَفْيِ الْقِيَامِ عَنْ جُمْلَةِ
الْأَفْرَادِ لِيَكُونَ كُلُّ بَيِّنَةٍ سَلْبٍ مَعْنَى آخَرٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ لَفْظَةَ كُلِّ فِي هَذَا
الْمَقَامِ لَا يُفِيدُ إِلَّا أَحَدَ هَذَيْنِ الْمُتَعَالِمَيْنِ فَعِنْدَ اسْتِقَاءِ أَحَدِهِمَا يَنْبَغِي
الْآخَرَ مُضَرَّرَةً فَاتَّحَاضِلَ أَنَّ التَّقْدِيرَ بِمِثْلِ دَوْبٍ كُلِّ سَلْبٍ الْعُمُومِ وَنَفْيِ
الشُّمُولِ وَالشَّاهِدِ لِعُمُومِ السَّلْبِ وَشُمُولِ النَّفْيِ فَبَعْدَ دُخُولِ كُلِّ يَجِبُ أَنْ
يُعَكَّسَ هَذَا لِيَكُونَ كُلُّ بَيِّنَةٍ سَلْبٍ سَلْبِ التَّوَجُّهِ لَا لِشَّاهِدِ التَّوَجُّهِ -

ترجمہ

اور سہر حال تاخیر کی صورت میں تو اسلئے کہ ہمارا قول لم یقیم انسان سالبہ مہملہ ہے اس میں کوئی سور
نہیں ہے اور سالبہ مہملہ اس سالبہ کلمہ کی قوت میں ہوتا ہے جو نفی من کل فرد کا مقضی ہے جیسے
لائی من الانسان بقاءم اور چونکہ یہ اس کے خلاف ہے جو ان کے نزدیک ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے
اسلئے مصنف نے اسکو اپنے قول سے بیان کیا ہے کہ قضیہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں وارد ہے اس حال
میں کہ وہ محو ہے لفظ کل کے ساتھ اسکو شروع نہیں کیا گیا ہے پس یہ نفی حکم عن کل فرد کا فائدہ دیگا اور
جب بغیر کل کے لم یقیم انسان کے معنی نفی قیام عن کل فرد کے ہیں پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی ایسا
ہی ہو تو کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اسلئے مجموعہ افراد سے قیام کی نفی پر محمول کرنا واجب ہوگا تاکہ لفظ
کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو اور یہ اسلئے کہ لفظ کل اس مقام میں فائدہ نہیں دے گا گر ان دونوں مساوی
میں سے ایک کا پس ان دونوں مساوی میں سے ایک معنی کے انتفاع کے وقت دوسرا معنی لازماً ثابت ہو جائے گا
حاصل یہ کہ تقدیم بغیر کل کے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے
پس کل کے دخول کے بعد اس کا عکس واجب ہوگا تاکہ کل تاسیس راجع کے لئے ہو نہ کہ تاکید رجوع کے لئے -

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ اگر مسند الیہ مؤخر ہو اور اس پر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو تو مسند الیہ کی یہ تاخیر سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہوگی ورنہ تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اسلئے کہ بغیر لفظ کل کے اگر مسند الیہ مؤخر ہو جیسے لم یعلم انسان تو یہ سالبہ مہملہ ہوگا اور بقول مصنف سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اور سالبہ کلیہ نفی عن کل فرد یعنی عموم سلب کا تقاضہ کرتا ہے یعنی لم یعلم انسان، لا نئی من الانسان بقائم کے معنی میں ہے (انسان کے افراد میں سے کوئی فرد قائم نہیں ہے) شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اس کے خلاف ہے جو لوگوں میں مشہور ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی لوگوں میں تو یہ مشہور ہے کہ مہملہ، جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں بھی کہا گیا ہے کہ موجبہ مہملہ معدولہ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے لیکن مصنف نے فرمایا ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ کلیہ کی قوت میں ہے لہذا مصنف کا یہ قول لوگوں کے قول مشہور کے خلاف ہوا اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے یہ اس وقت ہے جبکہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں واقع ہو اور موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو جیسے لم یعلم انسان۔ اور لوگوں میں جو یہ مشہور ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے۔ یہ مذکورہ صورت کے علاوہ تین صورتوں میں ہے (۱) موضوع معرفت ہو جیسے الانسان لم یعلم (۲) موضوع نکرہ ہو لیکن اس سے پہلے حرف نفی نہ ہو جیسے الانسان لم یعلم (۳) موضوع نکرہ ہو اور اس سے پہلے حرف نفی بھی ہو لیکن اس پر لفظ کل داخل ہو جیسے لم یعلم کل انسان۔ ان تینوں صورتوں میں سالبہ مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا مگر جب موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو اور سیاق نفی میں واقع ہو جیسے لم یعلم انسان تو یہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوگا یعنی وہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دیگا۔ بہر حال جب لم یعلم انسان بغیر کل کے عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے تو اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی عموم سلب کے لئے مفید ہو تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ دخول کل کے بعد لم یعلم کل انسان کو سلب عموم اور نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا جائے۔ اور یہ اسلئے ضروری ہے کہ لفظ کل اس مقام میں انہی دو معنی (سلب عموم، عموم سلب) کا فائدہ دیتا ہے پس جب ان دونوں میں سے ایک منتفی ہو جائیگا تو لامحالہ دوسرا معنی ثابت ہوگا اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ کل کے دخول کے بعد تاکید سے بچنے کے لئے عموم سلب کے معنی منتفی ہیں اور جب عموم سلب منتفی ہے تو لامحالہ سلب عموم ثابت ہوگا۔ احوال یہ بات ثابت ہوگئی کہ دخول کل کے بعد تاخیر مسند الیہ سلب عموم کے لئے مفید ہے عموم سلب کے لئے مفید نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں کا حاصل یہ ہے کہ تقدیم مسند الیہ بغیر کل کے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے پس لفظ کل کے دخول کے بعد اس کا عکس ضروری ہوگا تاکہ لفظ کل تاسیس کے لئے ہو اور تاکید کیلئے نہ ہو یعنی تاسیس کو تاکید پر ترجیح حاصل ہو تاکید کو تاسیس پر ترجیح حاصل نہ ہو۔

(فوائد) فاضل مصنف رح نے تقدیم اور تاخیر کی صورتوں میں دخول کل سے پہلے اور بعد کی حالتوں کے مساوی تو بیان کر دیئے اور ان کی وجہیں بھی بیان کر دیں لیکن اصل مسئلہ کا نتیجہ اخذ نہیں کیا ہے اصل مسئلہ یہ تھا کہ اگر مسند الیہ پر لفظ کل داخل ہوا اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقرر ہو مثلاً کل انسان لم یقیم تو اس صورت میں مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہو گا اور مقدم کرنا اسلئے واجب ہو گا کہ اگر مؤخر کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس طور پر کہ بغیر لفظ کل کے تقدیم مسند الیہ (انسان لم یقیم) سلب عموم کا فائدہ دیتی ہے۔ اگر لفظ کل داخل کر کے مؤخر کر دیا گیا اور یوں کہا گیا لم یقیم کل انسان تو یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور جب یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوا نہ کہ تاسیس کے لئے لیکن اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد مسند الیہ کو مقدم رکھا گیا اور یوں کہا گیا کل انسان لم یقیم، تو یہ عموم سلب کے لئے ہو گا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور جب دخول کل کے بعد تقدیم عموم سلب کے لئے ہے تو لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو گا کیونکہ دخول کل سے پہلے تقدیم سلب عموم کے لئے تھی اور جب تقدیم کی صورت میں لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہے تو تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہو گا۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لَا تَنفِي عَنْ الْجُمْلَةِ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى بِعَيْنِي الْمُرْجَبَةِ الْمُهِمَّةِ
الْمَعْدُولَةِ الْمُحْمُولِ مُحَوَّلَاتٍ لَمْ يَقُمْ وَعَنْ كُلِّ مُرَدٍّ فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ
بِعَيْنِي السَّالِبَةِ الْمُهِمَّةِ مُحَوَّلٍ لَمْ يَقُمْ أَشْأَانِ إِشْمَاكَ إِكَادَةَ الْأَسَادِ إِلَى مَا
أُضِيفَ إِلَيْهِ كُلٌّ وَهُوَ لَفْظُ أَشْأَانِ وَفِي ذَلِكَ الْأَسَادُ الْمُفِيدُ لِهَذَا التَّعْنِ
بِالْأَسَادِ إِلَيْهَا أَيْ إِلَى كُلِّ إِشْمَاكَ أَشْأَانِ مُضَافًا إِلَيْهِ فَلَمْ يَنْقُ مُسْتَدًّا إِلَيْهَا
تَكُونُ أَيْ عَلَى تَعْدِيدٍ أَنْ يَكُونَ الْإِسْنَادُ إِلَى كُلِّ أَيْضًا مُفِيدًا لِلْمَعْنَى الْحَاصِلِ
مِنَ الْإِسْنَادِ إِلَى الْأَشْأَانِ تَكُونُ كُلٌّ تَاسِيسًا لَا تَاكِيدًا لِأَنَّ التَّأَكِيدَ لَفْظٌ
يُنْفِيهِ قُوَّةً مَا يُفِيدُ لَا تَنْفِي آخِرُ وَهَذَا لَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّ هَذَا التَّعْنِ
جَبْتُهُ إِشْمَاكَ إِكَادَةَ الْإِسْنَادِ إِلَى لَفْظِ كُلِّ لِأَشْأَانٍ أَوْ آخِرُ حَتَّى تَكُونُ كُلٌّ
تَاكِيدًا لَهُ وَحَاصِلُ هَذَا الْكَلَامِ إِشْمَاكَ لَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ لَوْ حِيلَ الْكَلَامُ بَعْدَ
كُلِّ عَلَى الْمَعْنَى الَّتِي حِيلَ عَلَيْهِ قَبْلَ كُلِّ كَانَ كُلٌّ تَاكِيدًا وَلَا يَخْفَى
أَنَّ هَذَا التَّعْنِ إِشْمَاكَ عَلَى تَعْدِيدٍ بِرَأْسِ مُرَادِ الشَّارِكِينَ الْأَهْلِيَّاتِ أَمْ مَا
لَوْ أُريدَ بِذَلِكَ أَنَّ تَكُونُ كُلٌّ لِأَنَّ دَوِّ مَعْنَى كَانَ حَاصِلًا بِدَوْنِهِ فَإِنَّدَاءً
الْمَعْنَى ظَاهِرٌ

ترجمہ

اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولہ المہول جیسے انسان لم یقم میں نفی عن الجملہ - اور صورت ثانیہ یعنی سلبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو کل کمضات الیہ کی طرف ہے اور وہ لفظ انسان ہے اور وہ اسناد جو اس معنی کے لئے مفید ہے اس اسناد سے زائل ہوگئی جو لفظ کل کی طرف ہے کیونکہ انسان مضات الیہ ہو گیا مسند الیہ باقی نہیں رہا پس اس تقدیر پر کہ اسناد الی لفظ کل بھی اس معنی کے لئے مفید ہو جو معنی اسناد الی الانسان سے حاصل ہے تو کل تاسیس کے لئے ہوگا نہ کہ تاکید کے لئے اسلئے کہ تاکید ایسا لفظ ہے جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے اور یہ ایسا نہیں ہے اسلئے کہ اس وقت اس معنی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شے آخر نے یہاں تک کہ لفظ کل اس کی تاکید ہو اور اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اگر کلام کو کل کے بعد اس معنی پر محمول کیا جائے جس پر کل سے پہلے محمول کیا گیا ہے تو کل تاکید کے لئے ہوگا اور یہ بات منعی نہیں کہ یہ منع اس تقدیر صحیح ہوگا کہ مراد تاکید اصطلاحی ہو اور اگر اس سے مراد ہو کہ لفظ کل ایسے معنی کے اسنادہ کے لئے ہو جو اس کے بغیر تھا تو منع کا دفع ہونا ظاہر ہے۔

تشریح

دفعہ نظر سے مصنف نے ابن مالک وغیرہ کے بیان پر تین منع وارد کئے ہیں یعنی مصنف نے ابن مالک وغیرہ کا دعویٰ تو تسلیم کیا ہے لیکن اس کی دلیل پر مناقشہ کیا ہے جس کا حاصل تین منع ہیں ان میں سے پہلا منع تو صورت اولیٰ اور صورت ثانیہ کے درمیان مشترک ہے اور دوسرے دو منع صورت ثانیہ کے ساتھ خاص ہیں پہلے منع کا حاصل یہ ہے کہ دعویٰ تو تسلیم ہے کہ تقدیم اور تاخیر دونوں صورتوں میں لفظ کل کے داخل کرنے سے پہلے جو معنی تھے لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد ان کے علاوہ دوسرے معنی مراد ہوں گے لیکن یہ دلیل تسلیم نہیں ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد اگر وہی معنی مراد لئے جائیں جو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے تھے تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اسلئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولہ المہول میں مثلاً انسان لم یقم میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے نفی عن الجملہ اور سلب عموم کے معنی ہیں اور صورت ثانیہ یعنی سلبہ مہملہ میں مثلاً لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنی ہیں پس ان دونوں صورتوں میں ان دونوں معانی کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو اسناد لفظ کل کے مضات الیہ یعنی انسان کی طرف کی گئی ہے مگر جب لفظ کل داخل کر دیا گیا تو اب اسناد کل کی طرف ہوگئی نہ کہ انسان کی طرف، کیونکہ اب انسان مسند الیہ نہیں رہا بلکہ کل کا مضات الیہ ہو گیا اور جب اسناد کل کی طرف ہوگئی تو وہ اسناد زائل ہوگئی جو انسان کی طرف تھی۔ پس اگر لفظ کل کی طرف اسناد کو اسی معنی کے لئے مفید مانا جائے جو معنی انسان کی طرف اسناد سے حاصل تھے یعنی صورت اولیٰ میں سلب عموم اور صورت ثانیہ میں عموم سلب تو بھی لفظ کل تاسیس ہی کے لئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا کیونکہ اصطلاح میں تاکید اس لفظ کو کہتے ہیں جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے یعنی دو لفظ ایک ہی معنی کا فائدہ دیں تو دوسرا لفظ تاکید کے لئے ہوگا حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ لفظ کل کی طرف اسناد کی صورت میں مذکورہ معانی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شے آخر نے یعنی

اسناد الی الانسان نے یہاں تک کہ لفظ کل، شی آخر کی تاکید ہو۔ حاصل نظر اور حاصل کلام یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اگر کلام کو لفظ کل داخل کرنے کے بعد اسی معنی پر محمول کیا گیا جس معنی پر وہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے محمول تھا تو کل تاکید کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاسیس ہی کے لئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ منہج اسی صورت میں وارد ہوگا جبکہ تاکید سے تاکید اصطلاحی مراد ہو ورنہ اگر تاکید لغوی مراد لی گئی یعنی تاکید سے یہ مراد لیا گیا کہ لفظ کل اسی معنی کا فائدہ دیتا ہے جو معنی بغیر لفظ کل کے حاصل تھے تو اس صورت میں یہ منہج وارد نہیں ہوگا کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے لفظ کل پر تاکید کا اطلاق درست ہے اور یہ کہنا بالکل مجاہد ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل داخل کرنے سے پہلے کے معنی مراد لینے سے تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

وَحِينَئِذٍ يَتَوَجَّهُ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَلَا رَيْبَ لِلثَّانِيَةِ يَنْفَعِي الثَّلَاثَةَ
الْمُحْمَلَةَ نَحْوَ لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ إِذَا أَتَاكَ النَّفْعُ عَنْ كُلِّ شَرٍّ نَعْدَ أَتَاكَ
النَّفْعُ عَنِ الْجُمْلَةِ فَإِذَا أَحْمَلْتَ كُلَّ عَلَى الثَّانِيَةِ أَيْ عَلَى إِفَادَةِ
النَّفْعِ عَنِ جُمْلَةِ الْأَشْرَارِ حَتَّى يَكُونَ مَعْنَى لَمْ يَقُمْ كُلُّ إِنْسَانٍ نَفْعِي الْقِيَامِ عَنِ
الْجُمْلَةِ لِأَنَّ كُلَّ شَرٍّ لَا يَكُونُ كُلُّ شَيْءٍ بِلَا تَأْكِيدٍ إِلَّا لَمْ يَكُنْ هَذَا النَّفْعُ
كَانَ حَاصِلًا بِدُونِهِ وَحِينَئِذٍ نَكُونُ بَعْلَنَا لَمْ يَقُمْ كُلُّ إِنْسَانٍ لِعُمُومِ السَّلْبِ
مِثْلُ لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ لَمْ يَلْزَمْ تَرْجِيهِمُ التَّأْكِيدِ عَلَى الثَّلَاثِينَ إِذْ
لَا تَأْسِيسَ أَصْلًا بِلَا إِشْمَالٍ يَلْزَمُ تَرْجِيهِمُ أَحَدِ التَّأْكِيدِ بَيْنَ عَلَى الْأَخَرِ

ترجمہ

اور اس وقت متوجہ ہوگا وہ جس کی طرف مصنف نے ولان الثانیہ سے اشارہ کیا ہے اور اس لئے کہ صورت ثانیہ یعنی سالبہ پہلے جیسے لم یقیم انسان نے جب نفی عن کل فرد کا فائدہ دیا تو اس نے نفی عن الجملہ کا بھی فائدہ دیا پس جب کل کو ثانی پر محمول کیا جائیگا یعنی نفی عن جملہ الافراد کے افادہ پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ لم یقیم کل انسان کے معنی نفی قیام عن جملہ الافراد کے ہوں نہ کہ نفی عن کل فرد کے تو لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا اسلئے کہ یہ معنی بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یقیم کل انسان کو عموم سلب کے لئے قرار دیں جیسے لم یقیم انسان تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا اسلئے کہ تاسیس بالکل نہیں ہے بلکہ دو تاکیدوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے دوسرا منہج وارد کیا ہے اور یہ منہج صورت ثانیہ (تاخیر مسند الیہ) کے ساتھ خاص ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ کا یہ کہنا کہ تاخیر مسند الیہ کی صورت میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے چونکہ یہ کلام نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے اسلئے لفظ کل داخل کرنے

کے بعد نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم پر محمول کرنا واجب ہوگا کیونکہ اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد بھی عموم سلب پر محمول کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم سمجھتے ہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد سلب عموم کے معنی مراد ہوں یا عموم سلب کے معنی مراد ہوں دونوں صورتوں میں لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور لفظ کل تاسیس کے لئے ہرگز نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صورت ثانیہ یعنی سلبہ مہملہ جیسے لم یعلم ان لفظ کل داخل کرنے سے پہلے بقول آپ کے نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب یہ کلام نفی کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہوگا تو نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم کے لئے بھی مفید ہوگا اسلئے کہ نفی عن کل فرد خاص ہے اور نفی عن جملۃ الافراد عام ہے کیونکہ نفی عن جملۃ الافراد یعنی مجموعہ افراد کی نفی اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ نفی عن کل فرد ہو اور اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ بعض افراد کی نفی ہو اور بعض کے لئے ثبوت ہو سہر حال نفی عن جملۃ الافراد عام ہے اور خاص عالم کو مستلزم ہوتا ہے لہذا نفی عن کل فرد، نفی عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہوگی یعنی جہاں نفی عن کل فرد (عموم سلب) ہوگی وہاں نفی عن جملۃ الافراد (سلب عموم) بھی ضرور ہوگی اور جب ایسا ہے تو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یعلم انسان نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معانی کو مفید ہوگا اب لفظ کل داخل کرنے کے بعد مثلاً لم یعلم کل انسان کو اگر نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا گیا جیسا کہ ابن مالک وغیرہ نے کہا ہے تو بھی لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا کیونکہ یہ معنی یعنی نفی عن جملۃ الافراد بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یعلم کل انسان کو، لم یعلم انسان کی طرح نفی عن کل فرد اور عموم سلب پر محمول کریں تو بھی تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا کیونکہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا اس وقت لازم آتا جبکہ یہاں تاسیس ہوتی حالانکہ یہاں تاسیس بالکل نہیں ہے اسلئے کہ لفظ کل ہر حال میں تاکید کے لئے ہے اور جب ایسا ہے تو دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے جب نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معنی حاصل ہیں تو لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا آپ خواہ نفی عن کل فرد مراد لیں خواہ نفی عن جملۃ الافراد مراد لیں۔ چنانچہ اگر لفظ کل کو نفی عن کل فرد (عموم سلب) پر محمول کیا گیا تو دو تاکیدوں میں سے ایک یعنی تاکید نفی عن کل فرد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن جملۃ الافراد پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور اگر لفظ کل کو نفی عن جملۃ الافراد یعنی سلب عموم پر محمول کیا گیا تو..... احد تاکیدین یعنی نفی عن جملۃ الافراد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن کل فرد پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

وَمَا يُقَالُ رَأَتْ دَلَالَةً لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ عَلَى النَّفْيِ عَنِ الْجُمْلَةِ بِطَرِيقِ الْإِلْتِزَامِ وَدَلَالَةً لَمْ يَقُمْ كُلُّ إِنْسَانٍ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ الْمُطَابَقَةِ فَلَا يَكُونُ تَأْكِيدًا فَفِيهِ نَظَرٌ إِذْ لَوْ اشْتَرَطَ فِي التَّأْكِيدِ اتِّحَادَ الدَّلَالَتَيْنِ لَمْ يَكُنْ كُلُّ إِنْسَانٍ لَمْ يَقُمْ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ لِنَفْيِ الْحُكْمِ عَنِ الْجُمْلَةِ تَأْكِيدًا لِأَنَّ دَلَالَةَ إِنْسَانٍ لَمْ يَقُمْ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى بِطَرِيقِ الْإِلْتِزَامِ

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لم یقم انسان کی دلالت نفی عن جملة الافراد پر بطریق التزام ہے اور لم یقم کل انسان کی دلالت اس پر بطریق مطابقت ہے لہذا یہ تاکید نہ ہوگی پس اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر تاکید میں دو دلائل کے اتحاد کی شرط لگا دی جائے تو کل انسان لم یقم اس تقدیر پر کہ وہ نفی حکم عن الجملة کیلئے ہے تاکید نہ ہوگا اس لئے کہ انسان لم یقم کی دلالت اس معنی پر بطریق التزام ہے۔

تشریح اس عبارت میں ابن مالک وغیرہ کی طرف سے مصنف کے اعتراض کا جواب ہے مصنف کے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اگر لفظ کل کو ثانی یعنی نفی عن الجملة پر محمول کیا جائے تو یہ تائیس کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے ابن مالک کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقم انسان کا مدلول مطابقتی نفی عن کل فرد ہے اور یہی نفی عن الجملة تو وہ اس کیلئے لازم ہے کیونکہ سلب کلی رفع ایجاب کلی کو مستلزم ہوتا ہے پس اگر ہم یہ کہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لم یقم کل انسان کا مدلول، مدلول مطابقتی ہے تو نفی عن الجملة لفظ کل داخل کرنے کے بعد مدلول مطابقتی ہے اور لفظ کل داخل کرنے سے پہلے مدلول التزامی ہے اور جب ایسا ہے تو لم یقم کل انسان کو نفی عن الجملة پر محمول کرنا تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اس وقت ہوتی ہے جبکہ دونوں دلائل متحد ہوتیں حالانکہ یہاں دونوں دلائل متحد نہیں ہیں۔ ففیہ نظر کہہ کر شارح نے اس جواب کو رد کیا ہے اور رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر تاکید میں دو دلائل کے اتحاد کو شرط قرار دیا جائے تو کل انسان لم یقم کو نفی عن الجملة پر محمول کرنے کی صورت میں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی کیونکہ بغیر کل کے انسان لم یقم کی دلالت نفی عن الجملة پر التزامی ہے اور لفظ کل داخل کرنے کے بعد نفی عن الجملة پر دلالت مطابقتی ہے پس اتحاد دلائل نہ ہونے کی وجہ سے یہاں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی، حالانکہ سابق میں اس کو تاکید قرار دیا گیا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ تاکید کے لئے اتحاد دلائل شرط نہیں ہے۔

وَلَا تَنْكَرُ الْمُنْفِیَّةُ إِذَا عَمَّتْ كَانَ قَوْلُنَا لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ سَالِبَةً كُلِّیَّةً لَا مَهْمَلَةً كَمَا ذَكَرْنَا هَذَا الْقَائِلُ لِأَنَّهُ قَدْ بَيَّنَّهَا أَلْهَمَ مَسْلُوبٌ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ وَالْبَيَانُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مُبَيِّنٍ فَلَا مَحَالَةَ هَهُنَا شَيْءٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا عَلَى كَقِيَّةِ أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ وَلَا نَحْنُ بِالسُّورِ سَوًى هَذَا أَوْ حِينَئِذٍ يَنْدَفِعُ مَا قَبْلَ سَمَّاها مَهْمَلَةً بِاعْتِبَارِ عَدَمِ السُّورِ

ترجمہ

اور اس لئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہو گیا تو ہمارا قول لم یقیم انسان سالبہ کلیہ ہو گا نہ کہ مہملہ جیسا کہ اس کو اس قائل نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حکم ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اور بیان کیلئے مثبتین کا ہونا ضروری ہے پس لامحالہ اس جگہ ایک ایسی شئی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں حکم موضوع کے افراد کی کسیت پر ہے اور ہم سور سے اس کے علاوہ کچھ مراد نہیں لیتے ہیں اور اس وقت وہ اعتراض دفع ہو جائے گا کہ اس کا سور نہ ہونے کی وجہ سے مہملہ نام رکھا۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے ابن مالک وغیرہ پر تیسرا منع وارد کیا ہے اس منع کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ نے لم یقیم انسان کو مہملہ کہا ہے حالانکہ یہ مہملہ نہیں ہے بلکہ سالبہ کلیہ ہے کیونکہ اس کلام میں نکرہ تحت النفی ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے پس عموم کا فائدہ دینے کی وجہ سے اس کلام میں حکم کو موضوع کے ہر ہر فرد سے سلب کیا گیا ہے یعنی نکرہ تحت النفی اس بات کا بیان ہے کہ اس میں ہر ہر فرد سے حکم مسلوب ہے اور بیان کیلئے مثبتین (بصیغہ اسم فاعل) کا ہونا ضروری ہے پس لم یقیم انسان میں قطعی طور پر مبین یعنی ایسی چیز موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں موضوع کے افراد کی کسیت پر حکم ہے اور وہ چیز نکرہ تحت النفی ہے اور سور سے یہ ہی مراد ہے، الحاصل لم یقیم انسان میں سور یعنی نکرہ تحت النفی موجود ہے اور جب سور موجود ہے تو یہ کہنا غلط ہے کہ سور نہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام مہملہ رکھا گیا ہے۔

وَقَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ إِنَّ كَانَتْ كَلِمَةٌ كَلَّ دَاخِلَةٌ فِي حَيْثُ النَّفْيِ بَانَ آخِرَتْ عَنْ آدَائِهِ سَوَاءٌ
كَانَتْ مَعْمُولَةً لَدَا آدَاءِ النَّفْيِ أَوْ لَا وَسَوَاءٌ كَانَ الْخَبَرُ مُفَعَّلًا نَحْوُ شَعَرَ مَا كُلُّ مَا يَتَمَتَّى الْمَرْعُ
يَذُرُّهُ نَجْرَى الرِّيحَ بِمَالٍ تَشْتَبِي السَّفُنُ أَوْ غَيْرِ فَعِلَ نَحْوُ قَوْلِكَ مَا كُلُّ مَتَمَتَّى الْمَرْعِ
حَاصِلًا أَوْ مَعْمُولَةً لِلْفِعْلِ الْمُنْفِيِّ الظَّاهِرِ أَنَّهُ عَطْفٌ عَلَى دَاخِلَةٍ وَلَيْسَ بِسِدِّ يَدِلَّ إِنَّ الدَّخُولَ
فِي حَيْثُ النَّفْيِ شَامِلٌ لِدَا الْإِلَافِ وَكَذَا لَوْ عَطَفْتُهَا عَلَى آخِرَتْ بِمَعْنَى أَوْ جُعِلَتْ مَعْمُولَةً لِأَنَّ
التَّأَخِيرَ عَنْ آدَاءِ النَّفْيِ أَيْضًا شَامِلٌ لِدَا أَلِ الْهَمْزِ إِلَّا أَنْ يُخَصَّصَ التَّأَخِيرُ بِمَا إِذَا أَمْ تَدْخُلُ
الْآدَاءَةُ عَلَى فِعْلِ عَامِلٍ فِي كُلِّ عَلَى مَا يُشْعِرُ بِهِ الْمِثَالُ وَالْمَعْمُولُ أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَاعِلًا
أَوْ مَفْعُولًا أَوْ تَاكِيدًا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ نَحْوُ مَا جَاءَ فِي الْقَوْمِ كُلُّهُمْ فِي تَاكِيدِ الْفَاعِلِ أَوْ مَخْلَافَةٍ
بَيْنَ كُلِّ الْقَوْمِ فِي الْفَاعِلِ وَقَدْ مَثَلُ التَّأَكِيدِ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ كُلَّ أَصْلٍ فِيهِ أَوْ لَمْ أَخَذْ كُلَّ
الدَّرَاهِمِ فِي الْمَفْعُولِ الْمُتَأَخِّرِ أَوْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ لَمْ أَخَذْ فِي الْمَفْعُولِ الْمُتَقَدِّمِ وَكَذَا لَمْ
أَخَذْ الدَّرَاهِمَ كُلَّهَا أَوْ الدَّرَاهِمَ كُلَّهَا لَمْ أَخَذْ فَقِي جَمِيعُ هَذِهِ الصُّوَرِ تَوَجُّهَ النَّفْيِ إِلَى
الْمَفْعُولِ خَاصَّةً لَا إِلَى أَصْلِ الْفِعْلِ وَأَقَادَ الْكَلَامِ ثُبُوتُ الْفِعْلِ أَوْ الْوَصْفِ لِبَعْضٍ وَمَا
أُضِيفَ إِلَيْهِ كُلٌّ إِنْ كَانَتْ كُلُّ فِي الْمَعْنَى فَاعِلًا لِلْفِعْلِ أَوْ الْوَصْفِ الْمَذْكُورِ فِي الْكَلَامِ

نزعہ

تشریح

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ لفظ کل اگر نفی کے حیز میں ہو یعنی لفظ کل کو اداۃ نفی سے مؤخر کر دیا گیا ہو خواہ وہ اداۃ نفی کا معمول ہو یا معمول نہ ہو اور خبر فعل ہو یا غیر فعل ہو اور یادہ فعل منفی کا معمول ہو تو ان تمام صورتوں میں اصل فعل کی نفی نہ ہوگی بلکہ نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی یعنی ان تمام صورتوں میں نفی عن الجملة اور سلب عموم ہوگا اور کلام اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف کل کے مضاف الیہ کے بعض کیلئے ثنابت ہے یا اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف کا تعلق بعض سے ہے، خبر فعل ہو اس کی مثال یہ شعر ہے ۱۔ ماکل مایمینی المرید رکہ ۲۔ تجری الیاح بالاشہنی السفن۔ اس شعر میں ید رکہ

ماکی خبر ہے اور فعل ہے اور خبر غیر فعل ہو اس کی مثال ماکل متنی المرء حاصلًا، حاصلًا غیر فعل ہے اور ماکی خبر ہے دونوں کے ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ آدمی جس چیز کی تمنا کرے ضروری نہیں کہ اس کو پا ہی لے یعنی پا بھی سکتا ہے اور نہیں بھی پاسکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہوائیں کبھی کشتیوں کے ناموافق بھی چلتی ہیں ملاحظہ فرمائیے ان دونوں مثالوں میں شمول اور مجموعہ کی نفی کی گئی ہے ہر ہر فرد کی نفی نہیں کی گئی ہے، شارح کہتے ہیں کہ او معمولہ میں معمولہ بظاہر داخلہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہیکہ کلمہ کل اگر خبر نفی میں داخل ہو یا فعل منفی کا معمول ہو تو ان دونوں صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ دخول فی خبر نفی اس کو بھی شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل خبر نفی میں داخل ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہوگا اسی طرح اگر معمولہ کا عطف آخرت پر کیا گیا اور یہ مطلب بیان کیا گیا کہ اگر کلمہ کل خبر نفی میں داخل ہو یا اس طور کہ اس کو ادات نفی سے مؤخر کیا گیا یا اس کو فعل منفی کا معمول بنادیا گیا تو نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی یہ بھی درست نہ ہوگا کیونکہ کلمہ کل کا ادات نفی سے مؤخر ہونا بھی اس کو شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل ادات نفی سے مؤخر ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہوگا، شارح نے اللہم سے جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہیکہ کلمہ کل کا ادات نفی سے مؤخر ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ ادات نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل کلمہ کل میں عامل ہو یعنی کلمہ کل تو ادات نفی سے مؤخر ہو مگر کلمہ کل فعل منفی کا معمول نہ ہو پس اس صورت میں معطوف علیہ (آخرت) اور معطوف (معمولہ) کے درمیان تغایر ہو جائیگا اور معطوف علیہ معطوف کو شامل نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو عطف درست ہو جائیگا شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول او معمولہ میں معمول سے مراد عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا تاکید ہو یا اس کے علاوہ مجرد یا ظرف ہو، تاکید کو معمول اس لئے کہا گیا ہے کہ تاکید تابع ہے اور بدل کے علاوہ تابع کے اندر عامل وہی ہوتا ہے جو متبوع کے اندر ہوتا ہے یعنی تبوع کے واسطے سے تابع بھی معمول ہوتا ہے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ کل فاعل کی تاکید واقع ہو تو اسکی مثال ماجادنی القوم کلہم ہے (پوری قوم نہیں آئی) اور اگر فاعل واقع ہو تو اس کی مثال ماجادنی کل القوم ہے (پوری قوم نہیں آئی) شارح نے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تاکید کی مثال کو فاعل کی مثال پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل تاکید کے معنی میں اصل ہے نہ کہ فاعل کے معنی میں اگرچہ فاعل فی نفسہ اصل ہے اور اگر لفظ کل مفعول ہو اور فعل سے مؤخر ہو تو اس کی مثال لم آخذ کل الدراہم ہے (میں نے تمام دراہم نہیں لئے) اور اگر مقدم ہو تو اس کی مثال کل الدراہم لم آخذ ہے (تمام دراہم میں نے نہیں لئے) اور اگر لفظ کل مفعول کی تاکید ہو تو تاجیر کی صورت میں اس کی مثال لم آخذ الدراہم کلہا ہے اور تقدیم کی صورتیں ایک مثال الدراہم کلہا لم آخذ ہے ان تمام صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف، اور کلام اس بات کا فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ میں سے بعض کے لئے ثابت ہے۔ اور دوسرے بعض سے منتفی ہے اور یہ فائدہ اس وقت دینگا جبکہ لفظ کل معنی اس فعل یا اس صیغہ صفت

کا فاعل ہو جو فعل یا صیغہ صفت کلام میں مذکور ہے اور اگر لفظ کل فعل یا صیغہ صفت کا مفعول ہو تو اس وقت یہ فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ کے بعض کے ساتھ متعلق ہے اور دوسرے بعض سے متعلق نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کی دلیل خطاب، شہادت ذوق اور استعمال عرب ہے مثلاً ماجادنی القوم کلمہ کا منطوق تو یہ ہی ہے کہ کل قوم سے مجھ کی نفی کی گئی ہے لیکن اس سے مفہوم یہ ہے کہ بعض کیلئے مجھ ثابت ہے، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اکثری ہے کلی نہیں ہے، کیونکہ کبھی لفظ کل چیز نفی میں ہوتا ہے مگر نفی شمول کی طرف متوجہ نہیں ہوتی بلکہ اصل فعل کی طرف متوجہ ہوتی ہے جیسا کہ ان آیات میں ہے واللہ لا یحب کلّ کمال محال غور، اللہ تعالیٰ کسی بھی متکبر اور اترانے والے کو پسند نہیں کرتا ہے، واللہ لا یحب کلّ کفارائیم، اللہ تعالیٰ کسی بھی ناشکرے گنہگار کو پسند نہیں کرتا ہے، ولا تطلع کلّ حلّات ہین، آپ کسی بھی ذلیل قسم کھانے والے کی بات نہ مانیں، ملاحظہ فرمائیے ان آیات میں لفظ کل چیز نفی میں ہے مگر اس کے باوجود نفی اصل فعل کی طرف متوجہ ہے اور ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے شمول کی طرف متوجہ نہیں ہے اگر نفی شمول کی طرف متوجہ ہوتی تو بعض متکبرین اور بعض ناشکرے گنہگاروں کو پسند کرتا اور بعض حلّات ہین کی اطاعت کرنا لازم آتا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَالْأُخْرَىٰ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ دَاخِلَةً فِي حَيْثُ النَّفْيِ بَانَ قَدْ مَتَّ عَلَى النَّفْيِ لَفْظًا وَلَمْ تَتَّعْ مَعْمُولَةً
لِلْفِعْلِ الْمُنْفِي عَمَّا النَّفْيِ كُلِّ قَرْدٍ مِمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ كُلِّ زَوَادٍ نَفْيِ أَصْلِ الْفِعْلِ عَنْ كُلِّ قَرْدٍ
كَقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ اسْمُ وَأُحَدِّثُ مِنَ الصَّعَابَةِ
أَقْصَرْتُ الصَّلَاةَ بِالرَّفْعِ فَأَعْلَى قَصَرْتُ أَمْ نَسِيتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ
هَذَا قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمَعْنَى لَمْ يَفْعَعْ وَأُحَدِّثُ مِنَ الْقَصْرِ وَالنَّسْيِ
عَلَى سَمْعُولِ النَّفْيِ وَعُمُومِهِ بِوَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ جَوَابَ أَمَّا بِتَعْيِينِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ
أَوْ بِتَعْيِينِ مَا جَمِيعًا تَخْطِئَةُ لِمُسْتَفْهِمٍ لَا يَنْفِي الْجَمْعَ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ عَارِضٌ بِأَنَّ الْكَائِنَ
أَحَدُهُمَا وَالثَّانِي مَا رَوَى أَنَّهُ لَمَّا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ
قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ بَعْضُ ذَلِكَ قَدْ كَانَ وَمَعْلُومٌ أَنَّ التَّوْبَةَ لِلْبَعْضِ إِنَّمَا يَأْتِي النَّفْيُ
عَنْ كُلِّ قَرْدٍ دَلَالَةُ النَّفْيِ عَنِ الْمَجْمُوعِ.

ترجمہ ورنہ یعنی اگر کلمہ کل چیز نفی میں داخل نہ ہو یا اس طور کہ وہ نفی پر لفظاً مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ میں سے ہر ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام ہر ہر فرد سے اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالیدین سے کہا (یہ)

ایک صحابی کا نام ہے کیا نماز میں قصر ہو گیا رفع کے ساتھ قصر کا فاعل ہے یا آپ بھول گئے اے رسول خدا! انہیں سے کچھ بھی نہیں ہوا یہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اور معنی یہ ہیں کہ قصر اور نسیان میں سے شمول نفی اور عموم نفی کے طور پر کوئی چیز واقع نہیں ہوئی ہے دو وجہوں سے ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلمہ اُم کا جواب یا احد الامرین کی تعلیم کے ساتھ ہوتا ہے یا سائل کی خطا ظاہر کرنے کیلئے دونوں کی نفی کے ساتھ دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا، کیونکہ سائل اس کو جانتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آنحضور صلی اللہ نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو آپ سے ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ بعض کے لئے ثبوت نفی عن کل فرد کے منافی ہے نہ کہ نفی عن المجموعہ کے۔

تشریح

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ کل نفی کے چیز میں داخل نہ ہو یعنی کلمہ کل نفی پر مقدم ہوا اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ کے ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا یعنی اس کلام میں عموم سلب ہو گا نہ کہ سلب عموم، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالیدین کے جواب میں فرمایا تھا کل ذالک لم یکن، ذوالیدین ایک صحابی کا لقب ہے اور اس لقب کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ہاتھوں میں دوسرے لوگوں کے ہاتھوں کی بہ نسبت قدرے طول تھا یا یہ وجہ ہے کہ یہ دونوں ہاتھوں سے برابر کام کرتے تھے، یعنی جتنا دایاں ہاتھ چلتا تھا اتنا ہی بایاں ہاتھ بھی چلتا تھا۔ درانحالیکہ عام طور پر بایاں ہاتھ دائیں کی بہ نسبت کم چلتا ہے اور ان کا نام خرباق بن عمرو یا عراض بن عمرو تھا اور واقعہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضر میں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی اور دو رکعتوں پر سلام پھیر دیا جس پر حضرت ذوالیدین اٹھے اور فرمایا اقصر الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ اللہ کے رسول نماز میں قصر ہو گیا یا آپ کو نسیان ہو گیا، شارح کہتے ہیں کہ الصلوٰۃ قصر کا فاعل یا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے فاعل ہونے کی صورت میں قصر فعل معروف ہو گا اور نائب فاعل ہونے کی وجہ سے فعل مجہول ہو گا، اس حال جب ذوالیدین نے یہ کہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کل ذالک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا یعنی نہ قصر ہوا اور نہ نسیان ہوا اس پر ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان کچھ تو ضرور ہوا ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے ان میں ابو بکر اور عمر بھی تھے آپ صلی اللہ نے فرمایا احق ما یقولہ ذوالیدین کیا یہ بات صحیح ہے جو ذوالیدین کہتے ہیں ان دونوں نے کہا صحیح ہے پس آپ صلی اللہ کھڑے ہوئے اور نماز کو پورا کیا اور مسجد سہو کیا۔ ملاحظہ فرمائیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کل ذالک لم یکن میں لفظ کل نفی کے چیز میں نہیں ہے اور یہ عموم نفی اور عموم سلب کو مفید ہے یعنی قصر اور نسیان دونوں میں سے ہر فرد مستثنیٰ ہے اور یہ بات دو وجہوں سے ثابت ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام

ام کے جواب میں واقع ہے اور ام کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو اس کا جواب یا تو دواہروں میں سے ایک کی تعیین کے ساتھ آتا ہے اور یا سائل کی غلطی ظاہر کرنے کیلئے دونوں کی نفی کے ساتھ آتا ہے دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا ہے چنانچہ اگر کسی نے سوال کیا ازید قائم ام عمرو تو جواب میں یا تو یہ آئے گا کہ زید کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ عمرو کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ دونوں میں سے کوئی بھی نہیں کھڑا ہے یہ جواب نہیں آئے گا کہ دونوں تو نہیں کھڑے ہیں؟ کیونکہ یہ بات تو سائل کو پہلے سے معلوم تھی کہ دونوں تو نہیں کھڑے ہیں، اب جب ذوالیدین کے سوال کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قہر اور نسیان میں سے کسی ایک کو متعین نہیں کیا ہے تو لا محالہ دونوں میں سے ہر ہر فرد کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ نہ قہر ہوا ہے اور نہ نسیان ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام شمول نفی اور عموم سلب کیلئے ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو اس کی نفی کرتے ہوئے ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان اور بعض ذالک قد کان موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی، پس جب ذوالیدین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی نقیض میں یہ کلام ذکر کیا اور ذوالیدین کا یہ کلام موجبہ جزئیہ ہے تو لا محالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کل ذالک لم یکن سالبہ کلیہ ہوگا اور سالبہ کلیہ عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام بھی عموم سلب اور نفی عن کل فرد کا فائدہ دے گا، اسی کو شارح نے فرمایا ہے کہ بعض ذالک قد کان میں بعض کا ثبوت ہے یعنی یہ موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ نفی عن کل فرد کے منافی ہوتا ہے نہ کہ نفی عن المجموع یعنی سالبہ جزئیہ کے۔

(فوارعد) مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران صلوة کلام مقصد صلوة نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہو جب نمازیں بات چیت کرنا جائز تھا۔

وَعَلَيْهِ اَيُّ عُمُوْمٍ النَّفْيِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ قَوْلُهُ اَيُّ تَوَلَّى ابْنُ النَّجْمِ شَعْرٌ قَدْ اَصْبَحَتْ اَمْرُ
الْخِيَارِ تَدْعِي : عَلَى ذَنْبًا كَلَهُ كَمْ اَصْنَعُ يَرْفَعُ كَلْبَهُ عَلَى مَعْنَى لَمْ اَصْنَعُ شَيْئًا مِمَّا تَدْعِيهِ
عَلَى مِنَ الذَّنْبِ وَلِهَذَا هَذَا الْمَعْنَى عَدَلَ عَنِ النَّصَبِ الْمُسْتَعْنَى عَنِ الْاَضْمَارِ اِلَى
الرَّفْعِ الْمُفْتَقِرِ اِلَيْهِ اَيُّ لَمْ اَصْنَعُهُ

ترجمہ اور عموم نفی عن کل فرد پر ابوالنجم کا قول ہے کہ ام الخیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، لکھ کے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ معنی ہیں، جن گناہوں کا وہ مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے میں نے ان میں سے ایک بھی نہیں کیا ہے اور اسی معنی کے افادہ کے لئے شاعر نے اس نصب سے جوضیر سے مستغنی ہے اس رفع کی طرف عدول کیا ہے جو ضمیر کا محتاج ہے یعنی لَمْ اَصْنَعُهُ۔

تشریح

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنی میں ابوالنجم کا یہ شعر بھی وارد ہوا ہے
 قد اصبت ام الحیار تدعی : علی ذنبا کلم اصنع

میری اہلیہ ام الحیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، یعنی ان گناہوں میں سے میں نے ایک بھی گناہ کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ شارح من الذنوب کہہ کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہاں ذنبا نکرہ اگرچہ کلام مثبت میں واقع ہے لیکن قرینہ مقام کی وجہ سے عام ہوگا اس لئے کہ شاعر کا منشاء اپنی مکمل برأت کرنا اور اپنی عفت ثابت کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ ہر گناہ کی نفی ہو پس بقرینہ مقام یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس جگہ نفی عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے اور یا اس لئے کہ ذنب اسم جنس ہے جو قلیل پر بھی واقع ہوتا ہے اور کثیر پر بھی، پس یہاں ذنب بقرینہ مقام ذنوب کے معنی میں ہے اور کثیر پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو نفی عموم سلب اور شمول نفی کیلئے ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ لفظ کلم اصنع کا مفعول مقدم ہونے کی وجہ سے اصلاً منصوب تھا لیکن نصب سے رفع کی طرف عدول کر کے کلمہ مبتدا بنایا گیا اور لم اصنع کو اس کی خبر قرار دیا گیا۔ اگرچہ رفع کی صورت میں ضمیر مقدّر ماننے کا تکلف کرنا پڑتا ہے کیونکہ خبر لم اصنع جملہ ہے اور خبر کے جملہ ہونے کی صورت میں جملہ میں عائد اور رابط کا ہونا ضروری ہے لہذا اس صورت میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی لم اصنعه اور نصب کی صورت میں اس ضمیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بہر حال اس تکلف کے باوجود نصب سے رفع کی طرف اسی معنی (عموم سلب) کے افادہ کے لئے عدول کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ کلمہ کے مبتدا اور مرفوع ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا کل ذنب لم اصنعه میں نے ہر طرح کا گناہ نہیں کیا ہے یعنی میں نے کسی بھی طرح کا گناہ نہیں کیا ہے اور یہ بلاشبہ عموم سلب اور شمول نفی ہے اور یہی شاعر کا مقصود ہے اور نصب کی صورت میں ترجمہ ہوگا میں نے سارے گناہوں کو نہیں کیا ہے اور سارے گناہوں کی نفی چونکہ اس وقت بھی درست ہے جبکہ بعض گناہوں کا ارتکاب کیا ہو اس لئے اس صورت میں سلب عموم ہوگا اور مجموعہ کی نفی ہوگی نہ کہ ہر فرد کی اور یہ معنی شاعر کے مقصود کے بالکل خلاف ہے لہذا کلام میں عموم سلب کے معنی پیدا کرنے کیلئے کلمہ کو مرفوع پڑھنا اور مبتدا قرار دینا ضروری ہوگا۔

وَأَمَّا تَاخِيرُهُ أَيْ تَاخِيرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلَا قَبْضَاءَ الْعَقَاهِ تَعْدِيهِ الْمُسْنَدِ وَسَيَجِيءُ بَيَانُهُ
 هَذَا الَّذِي دُكِّنَ مِنَ الْحَذِّ وَالذِّكْرِ وَالْإِضْمَارِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فِي الْمَقَامَاتِ الْمَذْكُورَةِ
 كَلِمَةٍ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مِنَ الْحَالِ

ترجمہ اور بہر حال اس کی تاخیر یعنی مسند الیہ کو مؤخر لانا تو اس لئے ہے کہ مقام مسند کی تقدیم کو چاہتا ہے اور اس کا بیان عنقریب آجائے گا یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے یعنی حذو، ذکر، اضمار وغیرہ مذکورہ مقامات میں

کل کا کل مقتضی ظاہر حال ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے رہا یہ سوال کہ مسند الیہ کن مواقع پر مؤخر ہوگا اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ جس جگہ کسی نکتہ کی وجہ سے مقام مسند کی تقدیم کا تقاضہ کرتا ہوگا جیسا کہ اس کی تفصیل احوال سند میں آجائے گی تو اس جگہ مسند الیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وہ تمام احوال جو سابق میں مذکور ہوئے ہیں یعنی مسند الیہ کا حذف، اس کا ذکر اور مسند الیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لانا، اس کو نکرہ لانا وغیرہ وغیرہ یہ سب مقتضی ظاہر حال کی صورتیں ہیں یعنی ان تمام صورتوں میں کلام مقتضی ظاہر حال کے مطابق ہوگا۔

وَقَدْ يُخْرِجُ الْكَلَامُ عَلَى خِلَافِهِ أَيْ عَلَى جَلَابِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ لِإِقْتِنَاعِ الْحَالِ إِيَّاهُ
فَيُوضَعُ الْمُضْمَرُ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ كَقَوْلِهِمْ نِعْمَ رَجُلًا زَيْدٌ مَكَانَ نِعْمَ الرَّجُلُ فَإِنَّ مُقْتَضَى
الظَّاهِرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ هُوَ الْإِظْهَارُ دُونَ الْإِضْمَارِ لِإِعْدَمِ تَقْدِيمِ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ
وَعَدَمِ قَرْبِنَةِ تَذَلُّعِهِ وَهَذَا الصَّمِيمُ عَائِدٌ إِلَى مُتَعَقِّلٍ مَعْقُولٍ فِي الذَّهْنِ وَالنَّزْهَةِ وَتَقْصِيرُهُ
بِسُكْرَةٍ لِيَعْلَمَ جِسْمُ الْمُتَعَقِّلِ وَإِنَّمَا يَكُونُ هَذَا مِنْ وَضْعِ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ فِي
أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ أَيْ قَوْلٍ مَنْ يَجْعَلُ الْمُخْصُوصَ خَبَرَ مُبْتَدَأٍ مَحْدُوفٍ وَإِنَّمَا مَنْ يَجْعَلُهُ
مُبْتَدَأً وَيَعْمَرُ جَلًّا خَبَرَهُ فَيَحْمِلُ عِنْدَهُ أَنْ يَكُونَ الصَّمِيمُ عَائِدًا إِلَى الْمُخْصُوصِ
وَهُوَ مُقَدَّمٌ تَقْدِيرًا وَيَكُونُ الْقَرَأَةُ إِفْرَادِ الصَّمِيمِ حَيْثُ لَمْ يُضَلَّ نِعْمًا وَنِعْمًا مِنْ خَوَاصِّ
هَذَا الْبَابِ لِيَكُونَ مِنَ الْأَفْعَالِ الْجَامِدَةِ۔

ترجمہ

اور کبھی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے کیونکہ حال اس کا تقاضہ کرتا ہے پس ضمیر کو اسم ظاہر کی جگہ رکھا جاتا ہے جیسے ان کا قول نعم رجلاً زید نعم الرجل کی جگہ اس لئے کہ اس مقام میں مقتضی ظاہر اسم ظاہر کو لانا ہے نہ کہ ضمیر کو اس لئے کہ نہ تو مسند الیہ کا ذکر مقدم ہے اور نہ ایسا قرینہ ہے جو اس پر دلالت کرے اور یہ ضمیر معقول معبود فی الذہن کی طرف راجع ہے اور اس کی تفسیر کا نکرہ کے ساتھ التزام کیا ہے تاکہ معقول کی جنس معلوم ہو جائے اور نعم رجلاً زید دو قولوں میں سے ایک کے مطابق وضع المضمَر موضع المنظر کے قبل سے ہوگا یعنی ان لوگوں کے قول پر جو مخصوص بالدرج کو مبتداء محذوف کی خبر مانتے ہیں اور بہر حال وہ لوگ جو اس کو مبتداء اور نعم رجلاً کو خبر قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک اس بات کا احتمال ہے کہ ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہو جو تقدیراً مقدم ہے اور ضمیر کو مضر دلانے کا التزام کرنا، چنانچہ نعماً نعموا نہیں کہا اسی باب کے خواص سے ہے کیونکہ یہ افعال جامدہ سے ہے۔

تشریح

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب حال اس خلاف کا تقاضہ کرتا ہو پس ایسی صورت میں کلام مقتضی ظاہر کے خلاف اور مقتضی حال کے مطابق ہوگا مقتضی ظاہر اور مقتضی حال کے درمیان فرق بلاغت کلام کی تعریف کے تحت بیان کیا جا چکا ہے۔ مقتضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر کو لایا جائے مثلاً نعم الرجل کی جگہ نعم رجل زید کہا جائے کیونکہ اس مقام میں مقتضی ظاہر تو یہ تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اسم ضمیر نہ لایا جائے اور اسم ظاہر کا لانا مقتضی ظاہر اس لئے ہے کہ ضمیر دو صورتوں میں لائی جاسکتی ہے ایک تو اس صورت میں جبکہ مرجع پہلے مذکور ہو، دوم اس صورت میں جبکہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو مرجع پر دلالت کرے پس نعم رجل زید میں نعم کی ضمیر سے پہلے نہ تو اس کا مرجع مذکور ہے اور نہ ہی اس مرجع پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہے لہذا ظاہر کا تقاضہ یہ تھا کہ یہاں ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جاتا اور نعم الرجل کہا جاتا مگر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس جگہ مقتضی ظاہر کے خلاف ضمیر لائی جائے اور وہ حال یہ ہے کہ ضمیر کی صورت میں پہلے ابہام حاصل ہوگا اور پھر تفسیر ہوگی اور باب مدح اور ذم کے یہی مناسب ہے پس اس تفسیر بعد الابہام کے نکتہ کی وجہ سے بمقتضی حال اس جگہ اسم ضمیر کو لایا گیا اور اسم ظاہر کو نہیں لایا گیا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ نعم کی ضمیر کا مرجع ایسی شئی ہے جو ذہن میں معقول اور معبود ہے اور وجود کے اعتبار سے مبہم ہے اور مبہم اس لئے ہے کہ اس کا مرجع مرد بھی ہو سکتا ہے اور عورت بھی اور ایک بھی ہو سکتا ہے اور ایک سے زائد بھی۔ پس جب رجلاً لاکر اس کی تفسیر کی گئی تو اس معقول کی جنس معلوم ہو گئی کہ وہ شئی جو معقول فی الذہن ہے وہ جنس رجل سے ہے نہ کہ جنس مرأۃ سے، پھر جب اس کے بعد مخصوص بالمدح (زید) کو ذکر کیا گیا تو اس کی ذات بھی متعین ہو گئی کہ وہ رجل زید ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ نعم رجل زید کی دو ترکیبیں ہیں (۱) مخصوص (زید) کو مبتداء محذوف ہو کی ضرر قرار دیا جائے کیونکہ نعم کی ضمیر نعم کا فاعل مبہم ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ بہت اچھا ہے اس پر سوال ہوگا کہ وہ کون ہے تو جواب ہوگا کہ وہ زید (۲) مخصوص یعنی زید مبتداء مؤخر ہو اور نعم رجل زید مقدم ہو پس جو حضرات ترکیب اولیٰ کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمیر موضع المنظر کے قبیل سے ہوگا اور رہے وہ لوگ جو ترکیب ثانیہ کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمیر موضع المنظر کے قبیل سے نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک یہ احتمال ہوگا کہ نعم کی ضمیر مخصوص (زید) کی طرف راجع ہو اس لئے کہ زید اگرچہ لفظ مؤخر ہے لیکن مبتداء ہونے کی وجہ سے رتبہ اور تقدیراً مقدم ہے اور جب مرجع پہلے مذکور ہے تو ضمیر کا لانا ہی ظاہر کا مقتضی ہوگا اور جب اس صورت میں ضمیر کا لانا مقتضی ظاہر ہے تو اس صورت میں یہ کلام وضع المضمیر موضع المنظر کے قبیل سے نہ ہوگا۔ ویکون التزام افراد سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب نعم کی ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہے تو مخصوص کے شنیہ ہونے کی صورت میں ضمیر شنیہ کی لائی جانی

چاہئے تھی اور یوں کہنا چاہئے تھا نمارجلین الزیدان اور جمع کی صورت میں یوں کہنا چاہئے تھا نمارجلان۔ الزیدون کیونکہ ضمیر اور مرجع میں مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضمیر ہمیشہ مفرد کی لائی جاتی ہے چنانچہ نمار اور نماروا نہیں کہا جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ نعم افعال جادہ میں سے ہے حتیٰ کہ بعض لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے اور جب نعم افعال جادہ میں سے ہے تو اس کا مفرد لانا لازم ہوگا اور یہ اس کی خصوصیت ہوگی۔

وَقَوْلُهُمْ هُوَ أَوْ هِيَ زَيْدٌ عَالَمٌ مَكَانَ الشَّانِ أَوِ الْقِسْمَةِ فَالْصَّمَارُ فِيهِ أَيْضًا خِلَافٌ
مُقْتَضَى الظَّاهِرِ لِغَدْرِ التَّقْدِيرِ وَاعْلَمَاتِ الْإِسْتِعْمَالِ عَلَى أَنَّ صَمِيرَ الشَّانِ إِنَّمَا بَوْنَتْ
إِذَا كَانَتْ فِي الْكَلَامِ مُؤَنَّثٌ عَنِ فَضْلَةٍ نَحْوُ هِيَ هِنْدٌ مَلِيحَةٌ فَقَوْلُهُ هِيَ زَيْدٌ عَالَمٌ
مُجَرَّدٌ قِيَاسِي

ترجمہ اور ان کا قول ہو ا وہی زید عالم شان یا قصہ کی جگہ پس اس میں بھی ضمیر مقتضی ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ مرجع مقدم نہیں ہے اور جان لے تو کہ ضمیر شان کا مؤنث استعمال کرنا اس وقت ہے جبکہ کلام میں مؤنث غیر فضلہ ہو جیسے ہئی ہند ملیحہ پس اس کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی ایک مثال یہ ہے کہ شان کی جگہ ہو ضمیر لاکر یوں کہا جائے ہو زید عالم یا قصہ کی جگہ ہئی لاکر ہئی زید عالم کہا جائے پس ہو چونکہ شان کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر شان کہا جائیگا۔ اور ہئی قصہ کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر قصہ کہا جائیگا۔ اور ضمیر شان اور ضمیر قصہ خلاف مقتضی ظاہر اس لئے ہے کہ اس ضمیر کا مرجع مذکور نہیں ہے اور جس جگہ ضمیر کا مرجع مذکور نہ ہو اس جگہ ظاہر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اسم ظاہر لایا جائے پس مرجع یعنی مسند الیہ کا ضمیر سے پہلے مذکور نہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اسم ظاہر لایا جائے اور جب ایسا ہے تو اس کے برخلاف اسم ضمیر کا لانا خلاف مقتضی ظاہر ہوگا۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ہو زید عالم میں ہو مبتدا ہے اور زید عالم جملہ اس کی خبر ہے اور نحوی قاعدے کے مطابق جو جملہ خبر واقع ہوتا ہے اس میں رابطہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ خبر مبتدا کے ساتھ مربوط ہو جائے اور یہاں کوئی رابطہ ہے نہیں لہذا زید عالم کو ہو کی خبر قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ جو جملہ ضمیر شان کی تفسیر کرتا ہے جیسا کہ یہاں زید عالم ہو کی تفسیر واقع ہے تو وہ جملہ عین مبتدا ہوتا ہے اور مبتدا ہو چونکہ مفرد ہے اس لئے اس کا جملہ مفسرہ بھی مفرد کے حکم میں ہوگا اور مفرد رابطہ کا محتاج نہیں ہوتا لہذا یہ جملہ بھی رابطہ کا محتاج نہ ہوگا۔

واعلم سے شارح نے مصنف کے قول وقولہم ہو اوہی پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول ہو اوہی زید عالم سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرب سے جس طرح ہو زید عالم مسموع ہے اسی طرح ہی زید عالم بھی مسموع ہے یعنی اہل عرب جس طرح ہو زید عالم استعمال کرتے ہیں اسی طرح ہی زید عالم استعمال نہیں کرتے، اور اہل عرب ہی زید عالم اس لئے استعمال نہیں کرتے کہ ضمیر نشان اور ضمیر قصہ اگرچہ معنی دونوں ایک ہیں لیکن انہوں نے اصطلاح یہ مقرر کی ہے کہ وہ کلام اور جملہ اس ضمیر کی تفسیر واقع ہے اس میں اگر مونت حقیقی ہو یعنی ایسا مونت ہو جو نہ تو فضلہ ہو اور نہ فضلہ کے مشابہ ہو تو اس ضمیر کو مونت لایا جائیگا جیسے ہی ہندلیتہ اور اس کا نام ضمیر قصہ ہوگا ورنہ تو اس ضمیر کو نہ لایا جائیگا اور اس کا نام ضمیر نشان ہوگا پس زید عالم میں چونکہ سرے سے مونت نہیں ہے اس لئے عرب کے نزدیک اس کا استعمال ضمیر مونت کیسا تھ نہ ہوگا، یعنی ہی زید عالم استعمال نہ ہوگا اور جب عرب کے نزدیک ہی زید عالم مستعمل نہیں ہے تو ان سے ہی زید عالم مسموع بھی نہ ہوگا۔ اور جب ہی زید عالم عرب سے مسموع نہیں ہے تو فاضل مصنف کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ ان کا یعنی عرب کا قول ہی زید عالم۔

الحاصل مصنف کا قول قولہم ہو اوہی زید عالم جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ مسموع ہے صحیح نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ جب ہی زید عالم مسموع نہیں ہے تو مصنف کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہوگا یعنی مصنف نے استعمال اور سماع سے صرف نظر کرتے ہوئے عرب کے قول ہی ہندلیتہ پر قیاس کر کے ہی زید عالم کہہ دیا ہے اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں کلاموں میں ضمیر قصہ کی طرف راجع ہے۔

ثُمَّ عُلِّلَ وَضَعَ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ فِي الْبَيِّنِ يَقُولُ لِي تَمَكَّنَ مَا يَعْقِبُهُ أَيْ يَعْقِبُ ذَلِكَ الضَّمِيرُ أَيْ يَجِيءُ عَلَى عَقِبِهِ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ لِأَنَّهُ أَيْ السَّامِعُ إِذَا لَمْ يَفْهَمْ مِنْهُ أَيْ مِنَ الضَّمِيرِ مَعْنَى اسْتَظَرَّهُ أَيْ اسْتَظَرَ السَّامِعُ مَا يَعْقِبُ الضَّمِيرُ لِيَفْهَمَ مِنْهُ مَعْنَى فَيَتَمَكَّنُ بَعْدَ وَرُودِهِ فَضْلًا تَمَكَّنَ لِأَنَّ الْمَحْصُولَ بَعْدَ الطَّلَبِ أَعْرَضَ مِنَ الْمُسَاتِي بِمَا تَعَبٌ وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا لَا يُحْسِنُ فِي بَابِ نِعْمَ لِأَنَّ السَّامِعَ مَا لَمْ يَسْمَعْ الْمُفَسِّرَ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ فِيهِ ضَمِيرًا فَلَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ الشَّرْكَ وَالْإِسْتِظَارُ

ترجمہ پھر مصنف نے دونوں بابوں میں وضع المضمر موضع المظهر کی علت بیان کی ہے اپنے قول سے تاکہ وہ چیز جو اس ضمیر کے بعد آئے گی سامع کے ذہن میں متکون ہو جائے اس لئے کہ سامع جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا تو سامع اس چیز کا انتظار کرے گا جو چیز ضمیر کے بعد آئے گی تاکہ سامع اس

سے کوئی سنی کچھ سکے پس اس کے آنے کے بعد وہ چیز خوب جم جائے گی، کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا طلب حاصل ہونے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ علت باب نعم میں مستحسن نہیں ہے کیونکہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا تو اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ اس میں ضمیر ہے لہذا اس میں شوق و انتظار متحقق نہ ہوگا۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ باب ضمیر نشان میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ ان دونوں بابوں میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں ممکن اور جاگزین ہو جاتی ہے اس طور پر کہ جب سامع ضمیر سنے گا اور دیکھے گا کہ اس کا مرجع مذکور نہیں ہے تو وہ اس ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا اور جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا تو ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار کرے گا تاکہ اس سے کوئی معنی سمجھے جاسکے اور انتظار اور طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا محنت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں چونکہ زیادہ پیاری اور ذہن میں واقع ہوتی ہے اس لئے اس ضمیر کے بعد حاصل ہونے والی چیز بھی سامع کے ذہن میں واقع اور آگن ہوگی اور طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہونے والی چیز زیادہ پیاری اس لئے ہوتی ہے کہ اس میں ایک تو علم کی لذت حاصل ہوگی اور دوسرے انتظار اور شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل ہوگی اور بلا محنت حاصل ہونے والی چیز میں صرف علم کی لذت حاصل ہوتی ہے شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل نہیں ہوتی اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ جو لذت رفیع الم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے زیادہ عمدہ ہوتی ہے جو لذت اس کے بغیر حاصل ہوتی ہے ولا یخفی سے شارح نے کہا ہے مذکورہ علت باب نعم میں جاری نہیں ہوگی اس لئے کہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا اس وقت تک اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے کیونکہ مفسر کو سننے سے پہلے اس بات کا احتمال رہے گا کہ ہو سکتا ہے کہ نعم کا فاعل اسم ظاہر ہو جسکو متکلم نعم کے بعد ذکر کرے گا اور جب ایسا ہے تو سامع کو نہ کسی چیز کا انتظار ہوگا اور نہ شوق ہوگا اور جب باب نعم میں کسی چیز کا شوق اور انتظار نہیں ہے تو نعم کے بعد حاصل ہونے والی چیز سامع کے ذہن میں ممکن اور واقع بھی نہ ہوگی۔

الحاصل باب نعم میں یہ علت بیان کرنا درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ جب سامع کو پہلے سے یہ معلوم ہو کہ نعم کے اندر ضمیر ہے تو اس صورت میں ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں ممکن ہوگی اور ضمیر کا معلوم ہونا اس میں منحصر نہیں ہے کہ سامع نے مفسر کو سنا ہو بلکہ قرآن سے اس کے بغیر بھی سامع کو ضمیر کا علم ہو سکتا ہے، بہر حال جب سامع کو یہ علم ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے اور مرجع اس کو نظر نہیں آئے گا تو وہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار یقیناً کرے گا۔ پس اس انتظار

کے بعد جو چیز حاصل ہوگی وہ بلاشبہ سامع کے ذہن میں اوقع اور امن ہوگی۔

وَقَدْ يَعْكُسُ وَضْعُ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُظْهَرِ أَيْ يُوَضَّعُ الْمُظْهَرُ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ
فَإِنْ كَانَ الْمُظْهَرُ الَّذِي وَضِعَ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ اسْمًا اِشَارَةً فَلِكَمَالِ الْعَيْنَةِ بِمُيَبَّرٍ
أَيْ تَمَيُّزِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لِاخْتِصَاصِهِ بِحُكْمٍ بَدِيعٍ كَقَوْلِهِ شَعْرُكُمْ عَاقِلٌ عَاقِلٌ
هُوَ وَصِفٌ عَاقِلٌ الْأَوَّلُ يَمَعُ كَإِلِ الْعَقْلِ مُنْتَاهٍ فِيهِ أَعْيَتْ أَيْ أَعْيَتْهُ وَأَعَجَبَتْهُ
أَوْ أَعْيَتْ عَلَيْهِ وَصَعِبَتْ مَذَاهِبُهُ أَيْ طُرُقُ مَعَاشِهِ وَجَاهِلٌ جَاهِلٌ تَلْقَاهُ مَرْزُوقًا
هَذَا الَّذِي تَرَاهُ الْأَوَّاهَ حَائِثَةً وَصَلَّى الْعَالِمَ التَّجَرُّبِيَّ أَيْ الْمُتَمَيَّنَّ مِنْ نَحَرِ
الْمُؤَسَّسِ عِلْمًا اتَّقَنَهَا زَيْدٌ يَقَا كَافِرًا نَافِيًا لِلصَّانِعِ الْعَدْلِ الْحَكِيمِ فَقَوْلُهُ هَذَا
إِشَارَةٌ إِلَى حُكْمٍ سَابِقٍ غَيْرِ مُحْسُوسٍ وَهُوَ كَوْنُ الْعَاقِلِ مَعْرُوفًا مَأْرُوقًا جَاهِلٌ مَرْزُوقًا
فَكَانَ الْقِيَاسُ فِيهِ الْإِضْمَارُ فَعُدِلَ إِلَى اسْمِ الْإِشَارَةِ لِكَمَالِ الْعَيْنَةِ بِمُيَبَّرٍ
لِيُرَى السَّامِعِينَ أَنَّ هَذَا الشَّيْءَ الْمُتَمَيِّزَ الْمُتَعَيَّنَ هُوَ الَّذِي لَهُ الْحُكْمُ الْعَجِيبُ
وَهُوَ جَعْلُ الْأَوَّاهِ حَائِثَةً وَالْعَالِمِ التَّجَرُّبِيَّ زَيْدٌ يَقَا مَا لِحُكْمِ الْمَدِيدِ هُوَ الَّذِي
أُنْتُبَ لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ الْمُعْتَبَرُ عَنْهُ بِاسْمِ الْإِشَارَةِ .

ترجمہ اور کبھی وضع مضمَر موضع المظہر کا عکس بھی کیا جاتا ہے یعنی مضمَر کی جگہ مظہر کو رکھا جاتا ہے
پس اگر وہ اسم ظاہر جو مضمَر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ ہو تو یہ مسند الیہ کو تمیز دینے میں غایت اہتمام کے
لئے ہوتا ہے کیونکہ مسند الیہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے جسے شعر بہت سے کامل العقل ہیں، دوسرا
عادل پہلے عاقل کی صفت ہے معنی ہیں کامل العقل عقل میں انتہاء کو پہونچا ہوا جن کو طریق معاش نے
عاجز کر دیا ہے یا ذرائع معاش ان پر دشوار ہو گئے اور بہت سے کثر جاہل ہیں جن کو تو مرزوق پائے گا
یہی ہے وہ چیز جس نے ارباب عقل کو حیران اور ماہر علوم کو بے دین کر دیا ہے، نخریر پختہ کار نخر الامور علما
سے مانو نہی معنی ہیں "اتقنہا" زبدیق کافر صانع عالم عادل حکیم کا منکر، پس شاعر کے قول ہذا سے حکم سابق
غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ ہے، پس اس میں ضمیر کا لانا
تیاں تھا لیکن شاعر نے مسند الیہ کو ممتاز کرنے میں کمال اعتناء کے خاطر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا
ہے، تاکہ وہ سامعین کو دکھلا سکے کہ یہی وہ شئی متمیز متعین ہے جس کے لئے حکم عجیب ہے اور وہ
وہ حکم عجیب عقلوں کو حیران کرنا اور ماہر علوم کو بے دین بنادینا ہے پس حکم عجیب وہ ہی ہے جو اس مسند الیہ
کے لئے ثابت کیا گیا ہے جس کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

تشریح

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جائے اور وہ اسم ظاہر جو اسم ضمیر کی جگہ لایا جاتا ہے کبھی اسم اشارہ کی صورت میں لایا جاتا ہے اور اسم اشارہ کی صورت میں لانے کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ مسند الیہ کو ماعدا سے ممتاز کر کے اسکا غایت اہتمام مقصود ہوتا ہے اور اس کا غایت اہتمام اس لئے مقصود ہوتا ہے کہ وہ کسی حکم عجیب کیساتھ مختص ہوتا ہے اور وہ حکم عجیب اس مسند الیہ کے لئے ثابت ہوتا ہے مثلاً احمد بن یحییٰ ابن اسحاق راوندی کا شعر ہے کہ عاقل عاقل الخ شعر میں دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل بعقل یعنی عقل میں انتہا کو پہنچا ہوا، شارح نے اُغْبِیَّت کی تفسیر اُغْبِیَّت کے ساتھ کر کے اس کے متعدی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اُغْبِیَّت علیہ کے ساتھ تفسیر کر کے اس کے لازم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، مذاہب سے مراد طرق معاش ہے، دوسرا جاہل بھی پہلے جاہل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل درجہ جاہل، مرزوق وہ آدمی جس کو اللہ نے نعمتوں سے نوازا ہو، اوہام عقول کے معنی میں ہے لیکن مراد اہل عقول ہیں، عالم خیر، علوم کا ماہر، بختہ علم والا یہ نحر الامور علماء سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں علم میں بختہ ہونا، زندیق کافر صانع عالم کا منکر، قسجمہ بہت سے عاقل ایسے ہیں جن کو طرق معاش نے عاجز کر دیا اور تھکا دیا ہے یعنی طرق معاش ان پر دشوار ہو گئے ہیں، اور بہت سے عقل سے عاری اور کٹر جاہل ایسے ہیں جن کو تو مرزوق پائیگا یعنی نعمتوں سے لت پت پائیگا یہ یعنی عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا ایسی چیز ہے جس نے دانشوروں کو حیران کر ڈالا اور بختہ کار عالم کو کافر، اور صانع عادل حکیم کا منکر بنا ڈالا، یعنی جب ایک عالم اللہ کی اس تقسیم میں غور کریگا تو اس کو العیاذ باللہ اللہ کے غیر عادل ہونیکا شبہ ہوگا اور یہی شبہ اس کے کافر ہونے کا سبب ہوگا۔ اس شعر میں ہذا مسند الیہ ہے اور الذی ترک الا وہام الخ مسند ہے اور ہذا سے حکم سابق غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ ہذا اسم اشارہ کی جگہ ضمیر لائی جائے اور یوں کہا جائے ہو الذی ترک الخ اور قیاس کا مقتضی ضمیر اس لئے ہے کہ مرجع (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) مذکور ہے اور غیر محسوس ہے، اور غیر محسوس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے نہ کہ اسم اشارہ کیونکہ اسم اشارہ حقیقتہً محسوس کیلئے آتا ہے نہ کہ غیر محسوس کے لئے۔

الحاصل اس جگہ ضمیر کا لانا قیاس ... اور ظاہر کے مطابق ہے لیکن خلاف قیاس اور خلاف مقتضی ظاہر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا ... تاکہ مسند الیہ کو ماعدا سے ممتاز کر کے اس کا کمال اہتمام کیا جائے اور سامعین کو یہ دکھلا دیا جائے کہ یہ شیئی (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) جو ماعدا سے ممتاز ہے اور متین ہے یہ ہی تو وہ شیئی ہے جس کیلئے حکم عجیب (عقلوں کا حیران ہونا اور عالم خیر کا کافر ہونا) ثابت کیا گیا ہے پس یہ حکم عجیب اس مسند الیہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے

الحاصل مذکورہ غرض کے پیش نظر شاعر نے خلافت مقتضی ظاہر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر (اسم اشارہ) ذکر کیا ہے۔

أَوِ التَّهَكُّمِ عَطْفٌ عَلَى كَمَالِ الْعِنَايَةِ بِالسَّامِعِ كَمَا إِذَا كَانَ السَّامِعُ خَافَةً الْبَصَرِ
أَوْ لَا يَكُونُ شَعْمُهُ مَشَارًا إِلَيْهِ أَصْلًا أَوِ الْبَدَاءُ عَلَى كَمَالِ بِلَادَتِهِ أَيْ بِلَادَةِ السَّامِعِ
بِأَنَّهُ لَا يَدْرِيكَ غَيْرَ الْمُحْسُوسِ أَوْ عَلَى كَمَالِ فُطَانَتِهِ بِأَنَّهُ غَيْرُ الْمُحْسُوسِ عِنْدَهُ
يَمْتَرِلَةُ الْمُحْسُوسِ أَوْ إِعْجَاءُ كَمَالِ ظُهُورِهِ أَيْ ظُهُورِ الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ وَعَلَيْهِ
أَيْ عَلَى وَضْعِ اسْمِ الْإِشَارَةِ مَوْضِعِ الْمُضْمَرِ لِإِعْجَاءِ كَمَالِ الظُّهُورِ مِنْ غَيْرِ
هَذَا الْبَابِ أَيْ غَيْرِ بَابِ الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ لَنَشْعُرُ تَعَالَلَتْ أَيْ أَظْهَرَتْ الْعِلَّةَ وَ
الْمَرْصُ كَيْ أَشْبَحَى أَيْ أَحْرُتُ مِنْ شَيْءٍ بِالْكَسْرِ صَارَ حَزِينًا لَا مِنْ شَيْءٍ بِالْعِظَمِ
بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى لَمْ يَشَبَّ فِي خُلُقِهِ وَمَا بِهِ عِلَّةٌ : تَرْيِدُ مِنْ قَوْلِي قَدْ طَفَرْتُ بِذَلِكَ
أَيْ يَقْتَضِي كَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَنْ يَقُولَ بِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمُحْسُوسٍ فَعَدَلَ إِلَى
ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ قَوْلَهُ قَدْ ظَهَرَ ظُهُورَ الْمُحْسُوسِ.

ترجمہ یا سامع سے مذاق کرنے کیلئے (یہ) کمال عنایہ پر معطوف ہے جسے اس وقت جبکہ سامع نابینا ہو یا وہاں کوئی مشار الیہ ہی نہ ہو یا سامع کی کمال غیبت پر تنبیہ کرنے کیلئے یا اس طور کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کرتا ہے، یا سامع کی کمال ذہانت پر تنبیہ کرنے کیلئے یا اس طور کہ اس کے نزدیک غیر محسوس، محسوس کے مرتبہ میں ہے یا سند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے۔ اور اسی پر یعنی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے مضمیر کی جگہ اسم اشارہ رکھنے کے قبیل سے باب سند الیہ کے علاوہ سے ہے تو بتکلف بیماری ظاہر کر رہی ہے تاکہ میں غمگین ہو جاؤں آجی، شعی بالکسر سے ماخوذ ہے غمگین ہو گیا۔ نہ کہ بالفتح شعی بالعظم سے معنی ہیں اس کے حلق میں ہڈی پھنس گئی، حالانکہ تو بیمار نہیں ہے تو مجھے مار ڈالنا چاہتی ہے تو اس میں کامیاب ہو گئی۔ مقتضی ظاہر یہ کہنا تھا کیونکہ وہ غیر محسوس ہے پس اس کی طرف عدول کیا گیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس کا قتل محسوس کی طرح ظاہر ہو گیا ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ التہکم کمال العنایہ پر معطوف ہے اور یہ ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لانے کی دوسری غرض ہے۔ یعنی ضمیر کی جگہ اسم اشارہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ سامع کا استہزاء اور مذاق کرنا مقصود ہو مثلاً سامع نابینا ہو اور وہ یوں کہے من ضربی (مجھے کس نے مارا ہے) آپ جواب میں کہیں صفا ضرب، مجھ کو اس نے مارا ہے۔ یہاں سوال میں چونکہ

مرجع مذکور ہے اس لئے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ہو زید کہا جاتا لیکن سامع نابینا کا مذاق کرنے کیلئے مقتضی ظاہر سے عدول کیا گیا اور ضمیر کی جگہ اسم ظاہر یعنی اسم اشارہ لایا گیا، یا سامع بینا ہو مگر وہاں مشار الیہ بالکل نہ ہو پس جب ایسی صورت میں بینا آدمی کہیں گے من ضربتی اور تو اس کے جواب میں کہیں گے ہذا ضربک تو مشار الیہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ضمیر لا کر ہو زید کہا جاتا مگر سامع کا مذاق اڑانے کے لئے اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے، اور کبھی سامع کی غبوت پر تنبیہ کرنے کیلئے یہ بتلانا کیلئے کہ سامع ایسا کند ذہن ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے مثلاً کسی نے کہا من عالم البلد، شہر میں عالم کون ہے، اس کے جواب میں کہا گیا ذالک زید، حالانکہ اس جگہ مرجع مذکور ہونے کی وجہ سے ضمیر لا کر ہو زید کہنا کافی تھا۔ مگر خلاف مقتضی ظاہر اسم ضمیر سے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا ہے، اور کبھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ سامع کی کمال ذکاوت پر تنبیہ کرنا مقصود ہو یعنی یہ بتلانا مقصود ہو کہ سامع ایسا ذہین آدمی ہے جس کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کے مرتبہ میں ہے۔ مثلاً کسی دقیق مسئلہ کی تقریر کے بعد مدرس نے کہا حدہ عند فلان ظاہرہ، یہ مسئلہ فلاں کے نزدیک ظاہر ہے، پس مرجع کے مذکور ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ (صحی ظاہرہ عند فلان) کہا جاتا لیکن سامع کی کمال فطانت پر تنبیہ کرنے کے لئے اور یہ بتلانے کیلئے کہ اس کے نزدیک معقولات بھی محسوس ہی کی طرح ہیں مقتضی ظاہر سے عدول کر کے ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے اور کبھی مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا جاتا ہے یعنی متکلم اسم اشارہ لا کر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ مسند الیہ اگرچہ فی نفسہ ظاہر نہیں ہے لیکن میرے نزدیک محسوس بالبصر ہے، مثلاً ایک شخص تقریر مسئلہ کے وقت منکر کے سامنے کہتا ہے حدہ ظاہرہ حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ وہی ظاہرہ کہا جاتا مگر کمال ظہور کے دعویٰ کی وجہ سے اسم اشارہ کی طرف عدول کر کے حدہ ظاہرہ کہا گیا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے اسم اشارہ کو اسم ضمیر کی جگہ مسند الیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے شعر میں ہے ہ تعاللت کی اشجی و ما بک علت ۛ تریدین قتل قد ظفرت بذالک تعال بکلف بیماری ظاہر کرنا، اشجی واحد متکلم بکسر العین (باب سمع) سے ماخوذ ہے جس کے معنی غمگین ہونے کے آتے ہیں شجی بفتح العین (باب ضرب) سے ماخوذ نہیں جس کے معنی آتے ہیں حلق میں ہڈی کا پھنس جانا۔ شاعر کہتا ہے، تو بیمار بن گئی تاکہ میں غم کروں حالانکہ تجھ کو کوئی بیماری نہیں ہے۔ تیرا مقصود مجھ کو قتل کرنا ہے سو تو اس مقصد میں کامیاب ہو گئی، اس جگہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر قد ظفرت بہ کہتا، کیونکہ قتل غیر محسوس چیز ہے لہذا اس کیلئے ضمیر کا لانا مناسب تھا لیکن شاعر نے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے اور یہ بتلانے کیلئے کہ یہ قتل محسوس کی طرح ظاہر ہے، ذالک اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے۔

اور بذالک باد کی وجہ سے مجبور رہے نہ کہ مسند الیہ ۔

وَإِنْ كَانَ الْمَطْهَرُ الَّذِي وَضِعَ مَوْضِعُ الْمُضْمَرِ غَيْرَهُ أَيْ غَيْرَ اسْمِهِ إِشَارَةً
فَلِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ أَيْ جَعَلَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ مُتَمَكِّنًا عِنْدَ السَّمْعِ نَحْوَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
اللَّهُ الصَّمَدُ أَيْ الَّذِي يُصَمَدُ إِلَيْهِ وَيُقَصَّدُ فِي الْخَوَاصِّ مِنْ صَمَدٍ إِلَيْهِ إِذَا اقْتَصَدَ
وَلَمْ يَقُلْ هُوَ الصَّمَدُ لِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ وَنَظِيرُهُ أَيْ نَظِيرُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ
الصَّمَدُ فِي وَضْعِ الْمَطْهَرِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ مِنْ غَيْرِهِ أَيْ غَيْرِ بَابِ الْمُسْنَدِ
إِلَيْهِ وَبِالْحَقِّ أَيْ بِالْحُكْمَةِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْإِنْزَالِ أَنْزَلْنَاهُ أَيْ الْقُرْآنَ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ
حَيْثُ لَمْ يَقُلْ وَبِهِ نَزَلَ أَوْ إِذْ خَالَ الرَّوْعُ عَطْفٌ عَلَى زِيَادَةِ التَّمَكُّنِ فِي صَمَرِ السَّمْعِ وَ
تَرْبِيَةِ الْمَهَابَةِ وَهَذَا كَالْتَاكِيدِ لِذِخَالِ الرَّوْعِ أَوْ تَقْوِيَةِ دَاغِي الْمَا مَوْصُوفٍ
وَمِثْلَهُمَا أَيْ مِثَالُ التَّقْوِيَةِ وَإِذْ خَالَ الرَّوْعُ مَعَ التَّرْبِيَةِ قَوْلُ الْخُلَفَاءِ أَمِيرُ
الْمُؤْمِنِينَ يَا مَرْكُ بِكَذَا مَكَانٌ أَنَا مَرْكُ

ترجمہ اور اگر وہ اسم ظاہر جس کو اسم ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ کے علاوہ ہو تو یہ سماع کے ذہن میں مسند الیہ کو متکین کرنے کے لئے ہوتا ہے ۔ جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد یعنی وہ ذات جس کا جملہ خواجہ میں ارادہ کیا جائے صمد الیہ سے ہے معنی میں ارادہ کرنا اور زیادتی ممکن کیلئے ہو اللہ صمد نہیں کہا ہے اور زیادتی ممکن کی وجہ سے وضع المظهر موضع المضمیر میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر باب مسند الیہ کے علاوہ سے (یہ آیت ہے) اور ہم نے قرآن کو ایسی حکمت کے ساتھ اتارا ہے جو انزال کی مقتضی ہے اور قرآن حکمت ہی کے ساتھ نازل ہوا ہے چنانچہ وہ نہ نزل نہیں کہا ہے یا سماع کے دل میں خوف ڈالنے اور عظمت بڑھانے کیلئے ادخال الروع، زیادہ ممکن پر معطوف ہے اور تربیت المہابہ ادخال الروع کے لئے تاکید کے مانند ہے یا داعی مامور کی تقویت کیلئے اور تقویت تربیت کے ساتھ ادخال الروع کی مثال خلفاء کا قول ہے امیر المؤمنین یا مَرْكُ، بكذا انا مَرْكُ کی جگہ۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر اگر اسم اشارہ کے علاوہ ہو مثلاً علم ہو تو اس سے مسند الیہ کو سماع کے ذہن میں خوب متکین کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد میں مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ہو اللہ صمد کہد یا جاتا کیونکہ مرجع (اللہ) پہلے سے مذکور ہے لیکن مسند الیہ یعنی اللہ کو سماع کے ذہن میں خوب جمانے کیلئے مسند الیہ کو اسم ظاہر یعنی علم کے ساتھ تعبیر کر کے اللہ الصمد کہا گیا ۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے علاوہ میں زیادتی ممکن کی خاطر اسم ضمیر کی جگہ

اسم ظاہر رکھنے میں قل ہوا اللہ اللہ اللہ اللہ کی نظیر یہ آیت ہے و باحق انزلناہ و باحق نزل ہم نے قرآن
یاک کو حکمتوں کے ساتھ اتارا ہے اور حکمت ہی کے ساتھ وہ اتر بھی گیا ہے۔ اس آیت میں وہ نزل کہنا
مقتضی ظاہر تھا کیونکہ ضمیر کا مرجع (حق) مذکور ہے مگر زیادتی ممکن کیجا طر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لا کر و باحق نزل کہا
گیا ہے اور باحق بادی وجہ سے مجرور ہے مسند الیہ نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی متکلم سامع کے دل میں خوف پیدا کرنے اور اپنی عظمت بڑھانے کے لئے
سبھی اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے اور کبھی داعی مامور یعنی امر کی تقویت کے خاطر اسم ضمیر کی جگہ
اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے دونوں کی مثال جیسے کوئی امیر المؤمنین کہے امیر المؤمنین یا مرکب کذا، امیر المؤمنین
تجھ کو اس کا حکم دیتا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ متکلم انا امرک کہتا مگر مذکورہ مقصد کے پیش نظر
ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا گیا ہے۔

وَعَلَيْهِ اَنَّى وَضَعَ الْمُظْهَرُ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِتَقْوِيَةِ دَاعِيِ الْمَأْمُورِ مِنْ غَيْرِهِ
اَنَّى مِنْ غَيْرِ بَابِ الْمُسْتَدِ الْيَهُ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ حَيْثُ لَمْ يُقَلْ عَلَى
لِمَا فِي لَفْظِ اللَّهِ مِنْ تَقْوِيَةِ الدَّاعِيِ إِلَى التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ لِذَلِكَ لَمْ يَلِمْ عَلَى ذَاتِ
مَوْصُوفَةٍ بِصِفَاتٍ كَامِلَةٍ مِنَ الْمُسْتَدْرِ وَغَيْرِهَا اَوْ اَلَا سَتَعَطَفَ اَنَّى طَلَبَ
الْعَطْفِ وَالرَّحْمَةِ كَقَوْلِهِ شَعَرَ إِلَهِي عَبْدُكَ الْعَاجِزُ اَنَا كَا... مُقَرَّبًا لِلدُّنُوْبِ
وَقَدْ دَعَا كَا. لَمْ يُقَلْ اَنَا الْعَاجِزُ لِمَا فِي لَفْظِ عَبْدِكَ مِنَ التَّخَضُّعِ وَاسْتِخْقَاقِ
الرَّحْمَةِ وَتَرْقُبِ الشَّفَقَةِ.

[ترجمہ] اور اس پر یعنی وضع المظهر موضع المضمّر داعی مامور کی تقویت کیلئے باب مسند الیہ کے علاوہ
سے یہ آیت ہے، جب آپ بخت ارادہ کر لیں تو آپ اللہ پر بھروسہ کریں، یہاں علی نہیں کہا کیونکہ لفظ
اللہ میں داعی الی التوکل کی تقویت ہے اس کے ایسی ذات پر دلالت کرنے کی وجہ سے جو صفات کاملہ
قدرت وغیرہ کے ساتھ موصوفہ ہے، یا رحمت اور مہربانی طلب کرنے کیلئے جیسے شاعر کا قول ہے
میرے مولیٰ تیرا گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر تیرے در پر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، انا
العاجز نہیں کہا کیونکہ لفظ عبدک میں عاجزی، استحقاق رحمت اور امید شفقت ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ داعی مامور کی تقویت کیلئے اسم ظاہر کو اسم ضمیر کی جگہ مسند الیہ کے
علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے اس آیت میں فاذا عزمْتَ فتوكل على الله، باری تعالیٰ نے
فرمایا ہے کہ آپ مشورہ اور ظہور رائے کے بعد جب بخت ارادہ کر لیں تو اللہ پر بھروسہ کریں، باری تعالیٰ

[تشریح]

جو کہ خود متکلم ہیں اس لئے مقام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فتو کل علیٰ فرماتے لیکن لفظ اللہ میں داعی الی التوکل کی جس قدر تقویت ہے ضمیر میں اس قدر تقویت نہیں ہے اور لفظ اللہ میں یہ تقویت اس لئے ہے کہ لفظ اللہ ایسی ذات پر دلالت کرتا ہے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کیساتھ متصف ہے۔ اور علی اللہ میں لفظ اللہ مجرور ہے مسند الیہ نہیں ہے اور کبھی رافت و رحمت طلب کرنے کیلئے اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو لایا جاتا ہے جیسے عہ الہی عبدک العاصی اتاک : مقرر بالذنب وقد دعاک اے اللہ تیرا گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، شاعر نے انا العاصی نہیں کہا حالانکہ مقام اسی کا مقتضی تھا کیونکہ لفظ عبد میں عاجزی، استحقاق رحمت اور انتظار شفقت ہے جو انا کہنے میں نہیں ہے۔

قَالَ السَّكَاكِيُّ هَذَا أَعْنَى نَقْلِ الْكَلَامِ مِنَ الْحِكَايَةِ إِلَى الْغَيْبَةِ غَيْرِ مُتَّصٍ بِالسُّنْدِ
إِلَيْهِ لَا النَّقْلُ مُطْلَقًا بِهَذَا الْقَدْرِ أَيْ يَأْنُ يَكُونُ مِنَ الْحِكَايَةِ إِلَى الْغَيْبَةِ وَلَا يَخْلُو الْعِبَارَةُ
عَنْ تَسَامُحٍ بَلْ كُلُّ مَنْ الْمُتَكَلِّمِ وَالْخُطَابِ وَالْغَيْبَةِ مُطْلَقًا أَيْ سَرَاءً كَانَ فِي الْمُسْنَدِ
إِلَيْهِ أَوْ غَيْرِهِ وَسَوَاءٌ كَانَ كُلُّ مِنْهَا أَوَّلًا دَا فِي الْكَلَامِ أَوْ كَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ
أَمْرًا دَا هُ يُنْقَلُ إِلَى الْآخِرِ فَضَمِيرُ الْأَفْسَامِ سِتَّةُ حَاصِلَةٌ مِنْ مَرْبِ الثَّلَاثَةِ فِي
الْأَشْنَيْنِ وَلَفْظُ مُطْلَقًا لَيْسَ فِي عِبَارَةِ السَّكَاكِيِّ لَكِنَّهُ مَرَادُ هُ بِحَسَبِ مَا عَلِمَ مِنْ مَذْهَبِهِ
فِي الْإِلْفَاتِ وَبِالنَّظَرِ إِلَى الْأَمْثَلِ وَيُسَمَّى هَذَا النَّقْلُ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْعُمَاةِ الْبَقَاتَا
مَا خُوذَ مِنْ الْبَقَاتِ الْإِنْسَانِ مِنْ يَمِينِهِ إِلَى شِمَالِهِ وَبِالْعَكْسِ كَقَوْلِهِ أَيْ قَوْلُ
أَمْرٍ الْقَيْسِ عَ تَطَاوَلَ لَيْلُكَ خُطَابَ لِنَفْسِهِ الْبَقَاتَا وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ لِيُنْقَلُ بِالْأَثَمِ
بِمَنْحِ الْهَمْزَةِ وَضَمِيرِ الْعِبَرِ اسْمُ مَوْضِعٍ

ترجمہ سکاکی نے کہا ہے کہ یہ یعنی کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف نقل کرنا مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ مطلقاً نقل اس مقدار کے ساتھ بایں طور کہ تکلم سے غیبت کی طرف ہو اور عبارت تسامح سے خالی نہیں ہے، بلکہ تکلم، خطاب، غیبت میں سے ہر ایک مطلقاً یعنی خواہ مسند الیہ میں ہو یا غیر مسند الیہ میں، اور برابر ہو یا ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو یا اس کا لانا مقتضی ظاہر ہو دوسرے کی طرف نقل کیا جاتا ہے، پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ قسمیں حاصل ہوں گی اور سکاکی کی عبارت میں لفظ مطلقاً نہیں ہے لیکن اس کی مراد ہے جو البقعات میں اس کے مذہب اور مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اور علماء معانی کے نزدیک اس نقل کا نام البقعات

ہے جو انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے جیسے امر القیس کا قول سے تیری رات لمبی ہو گئی بطریق التفات اپنے نفس کو خطاب ہے اور مقتضی ظاہر یہی ہے مقام ائد میں، ہمنزہ کے فتح اور میم کے صنفہ کیساتھ۔ ایک جگہ کا نام ہے۔

تشریح

سابق میں وضع المنظر موضع المضمر کی دو مثالیں ذکر کی گئی ہیں ایک انا امرک کی جگہ امیر المومنین یا امرک اور دوم انا العاصی کی جگہ عبدک العاصی دونوں مثالوں میں انا ضمیر متکلم کا لانا مقتضی ظاہر تھا مگر اس کو چھوڑ کر اسم ظاہر لایا گیا جو غائب کے حکم میں ہے گویا دونوں مثالوں میں کلام کو متکلم سے غیبت کی طرف منتقل کیا گیا ہے۔

علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ کبھی تو مسند الیہ میں ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں ہے اور کبھی غیر مسند الیہ میں ہوتا ہے۔ جیسے فتوٰی علی کی جگہ فتوٰی علی اللہ میں ہے کہ یا متکلم سے اسم ظاہر غائب کی طرف عدول کیا گیا ہے حالانکہ یہ مسند الیہ نہیں ہے بلکہ علی جار کا مجرور ہے، اور نہ یہ نقل اس مقدار کے ساتھ خاص ہے یعنی ایسا بھی نہیں کہ کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا جائز ہو اور اس کے علاوہ انتقال کی کوئی صورت جائز نہ ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ مصنف کی عبارت میں سلب الشئی عن نفسه لازم آتا ہے اس طور پر کہ مصنف نے کہا ہے ولا النقل بهذا القدر جسکا مطلب یہ ہے کہ نقل کلام من التکلم الی الغیبت اس مقدار یعنی نقل کلام من التکلم الی الغیبت کیساتھ مختص نہیں ہے یعنی نقل کلام من التکلم الی الغیبت کا خود اس کی ذات سے سلب کیا گیا ہے اور اسی کا نام سلب الشئی عن نفسه ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ولا النقل میں نقل سے مطلقاً نقل مراد ہے تکلم سے غیبت کی طرف ہو یا اس کے علاوہ کی طرف اور بهذا القدر سے خاص طور پر نقل کلام من التکلم الی الغیبت مراد ہے پس اب مطلب یہ ہوگا کہ مطلقاً نقل کلام اس مقدار یعنی نقل کلام من التکلم الی الغیبت کیساتھ خاص نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سلب الشئی عن نفسه لازم نہیں آئے گا۔

الحاصل تکلم، خطاب، غیبت تینوں طرق میں سے ہر ایک طریقہ کو دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا جا سکتا ہے، یہ طرق مسند الیہ میں مذکور ہوں یا غیر مسند الیہ میں مذکور ہوں ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو اور پھر دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا گیا ہو یا ابتداء ہی خلاف مقتضی ظاہر کے طریقہ پر مذکور ہو یعنی مقتضی ظاہر ایک طریقہ تھا مگر اس کو چھوڑ کر دوسرا طریقہ استعمال کر لیا گیا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلام کے استعمال کے تین طریقہ ہیں (۱) تکلم (۲) خطاب (۳) غیبت ان میں سے ہر ایک باقی دو کی طرف منتقل ہو سکتا ہے پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ طرق حاصل

ہو جائیں گے۔

(۱) تکلم سے غیبت کی طرف (۲) تکلم سے خطاب کی طرف (۳) خطاب سے تکلم کی طرف (۴) خطاب سے غیبت کی طرف (۵) غیبت سے خطاب کی طرف (۶) غیبت سے تکلم کی طرف۔
 شارح کہتے ہیں، مطلقاً کی قید اگرچہ سکاکی کے کلام میں مذکور نہیں ہے لیکن التفات کے سلسلہ میں سکاکی کے مذہب اور ذکر کردہ اشلہ کی طرف نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً کی قید ملحوظ ہے کیونکہ سکاکی نے مسند الیہ اور غیر مسند الیہ دونوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقل مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مطلق ہے اور سکاکی نے سبقتِ تعبیر کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ اگر ایک اسلوب کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا اور اگر ابتدا ہی میں خلاف مقتضی ظاہر کا اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا۔ پس مذکورہ چھ قسمیں چونکہ مسند الیہ میں بھی پائی جائیں گی اور غیر مسند الیہ میں بھی اس لئے چھ کو دوسری ضرب دینے سے بارہ قسمیں ہو جائیں گی اور پھر ان بارہ میں سبقتِ تعبیر پائی جائیگی تب بھی التفات ہوگا اور سبقتِ تعبیر نہیں ہوگی تب بھی التفات ہوگا۔ اس طرح کل چوبیس قسمیں حاصل ہو جائیں گی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علماء معانی کے نزدیک اس طرح کے نقل کلام کا نام التفات ہے اور یہ انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں جانب متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے، سکاکی کے مذہب کے مطابق التفات کی مثال امر القیس کا یہ شعر ہے ۛ تطاول لیلک بالائمہ، اس شعر میں شاعر نے اپنے نفس کو خطاب کیا ہے لہذا مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر لیلیٰ کہتا یعنی تکلم کا اسلوب اختیار کرتا مگر اس نے تکلم کا اسلوب چھوڑ کر بطریق التفات خلاف مقتضی ظاہر خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے، پورا شعر اس طرح ہے ۛ

تطاول لیلک بالائمہ ۛ ذنام النخلی ولم ترقہ ۛ وبات وبات لیلۃ ۛ کلیلۃ ذی العائر الارمد
 وذالک من نبأ جادنی ۛ وخبرتہ من ابی الاسود ۛ ائمہ ہمزہ کے فتح اور میم کے ضمہ کیساتھ ایک مقام کا نام ہے، ہمزہ اور میم کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، خلی سے مراد خالی عن الغم اور خالی عن العشق ہے۔ عائر اس رطوبت کو کہتے ہیں جو آنکھوں سے دھلکتی ہے۔ ارمد اس شخص کو کہتے ہیں جو آنکھوں کے درمیان مبتلا ہو۔ نبأ عظیم الشان خبر کو کہتے ہیں۔ یہ شعر امر القیس نے مقام ائمہ میں اپنے باپ کے مرنے کی خبر پا کر بطور مرثیہ کہا تھا۔ ترجمہ: اے جان تیری رات مقام ائمہ میں طویل ہوگئی اور جو شخص خالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن تجھے نیند نہیں آئی اور تو نے رات گزاری دی اور رات گزر بھی گئی مگر اس کرب و بے چینی کے ساتھ کہ جس طرح مبتلا شوب چشم کی رات گزرتی ہے اور یہ اضطراب اور بیداری اس سخوس خبر کی وجہ سے تھی جو مجھ تک پہنچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی۔

وَالْمَشْهُورُ أَنَّ الْإِلْفَاتِ هُوَ التَّعْيِيرُ عَنْ مَعْنَى بِطَرِيقٍ مِنَ الطَّرِيقِ الثَّلَاثَةِ
أَيُّ التَّكْمُرِ وَالْخِطَابِ وَالْعَبِيَةِ بَعْدَ التَّعْيِيرِ عَنْهُ أَيْ عَنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى بِآخَرِ أَيْ
بِطَرِيقٍ آخَرَ مِنَ الطَّرِيقِ الثَّلَاثَةِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ التَّعْيِيرُ الثَّانِي عَلَى خِلَافِ
مَا يَمْتَنِيهِ الظَّاهِرُ وَيَتَرَقَّبُهُ السَّامِعُ وَلَا بُدَّ مِنْ هَذَا التَّعْيِيرِ لِيُخْرِجَ مِثْلُ قَوْلِنَا
أَنَا زَمِيدٌ وَأَنْتَ عَمْرُوٌّ عَنْ كَحْنِ اللَّذُونَ صَبَحُوا الصَّبَاحَ : وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَإِنَّا لَنَسْتَعِينُ
وَإِهْدِنَا وَانْعَمْتَ فَإِنَّ الْإِلْفَاتِ اِتِّمَاعُوهُ فِي إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَالْبَاقِي جَارٍ
عَلَى أَسْلُوبِهِ وَمَنْ رَعَى أَنَّ فِي مِثْلِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ تَأْوِيلَ الْقِيَاسِ أَمْنُكُمْ
فَقَدْ سَهَا عَلَى مَا يَشْهَدُ بِهِ كُتُبُ النَّحْوِ.

ترجمہ

اور مشہور یہ ہے کہ التفات طرق ثلاثہ تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ معنی کو ادا کرنا ہے اس معنی کو طرق ثلاثہ میں سے دوسرے طریقہ کے ساتھ ادا کرنے کے بعد اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی مقتضی ظاہر اور انتظار سامع کے خلاف ہو اور اس قید کا ہونا ضروری ہے تاکہ ہمارا قول آنا زید، انت عمرو، کحْن اللذون صبحوا الصبحا، ایاک نستعین، اہدنا اور انعمت خارج ہو جائیں۔ اس لئے کہ التفات تو ایاک نعبد میں ہے اور باقی کلام اپنی روش پر جاری ہے اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ یا ایہا اللذین آمنوا میں التفات ہے حالانکہ قیاس آمنت ہے تو اس نے کتب نحو کی شہادت کے مطابق بھول کی ہے۔

تشریح

التفات کی تعریف میں مشہور دو قول ہیں ایک سکا کی کا جس کو بیان کیا گیا ہے، دوم جمہور کا۔ و المشہور کہہ کر مصنف نے جمہور ہی کا قول نقل کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ کلام کو تکلم، خطاب اور غیبت تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کیساتھ ادا کرنے کے بعد دوسرے طریقہ پر ادا کیا جائے اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی اور طریقہ ثانیہ مقتضی ظاہر اور امید مخاطب کے خلاف ہو، سکا کی اور جمہور کی بیان کردہ تعریف التفات کے درمیان فرق یہ ہو کہ سکا کی کے نزدیک سبقت تعبیر شرط نہیں ہے اور جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے، یعنی اگر کلام ابتداء ہی مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا تو وہ سکا کی کے نزدیک التفات ہو گا مگر جمہور کے نزدیک التفات نہ ہو گا۔ ولابد من هذا القید سے شارح نے فرمایا ہے کہ کلام ثانی اور تعبیر ثانی کا مقتضی ظاہر اور امید سامع کے خلاف ہونا ضروری ہے اور مصنف نے اس قید کو اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ یہ قید اس مقام سے مفہوم ہے اس طور پر کہ اس مقام میں خلاف مقتضی ظاہر کی ہی دو صورتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ لہذا مصنف اس قید کو ذکر کر بیس یا نہ کریں بہر صورت یہ قید ملحوظ

ہوگی اور اس قید کی وجہ سے کلام کی چند قسمیں التفات ہونے سے خارج ہوں گی، مثلاً انا زید میں تکلم سے غیبت کی طرف اور انت عمرو میں خطاب سے غیبت کی طرف کلام کو نقل کیا گیا ہے مگر اس کے باوجود التفات نہیں ہے اس لئے کہ تعبیر ثانی ایسی ہے جس کا ظاہر بھی تقاضہ کرتا ہے اور سامع بھی اس کا انتظار کرتا ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ مبتداء اگر ضمیر ہو تو اس کی خبر اسم ظاہر لائی جاتی ہے پس جب متکلم نے انا یا انت کہا تو سامع کو اس بات کی امید ہو گئی کہ اب اس کے بعد اسم ظاہر آئے گا، اور جب ایسا ہے تو ضمیر متکلم اور ضمیر خطاب کے بعد اسم ظاہر کا آنا مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا اور نہ ہی سامع کی امید کے خلاف ہوگا۔ اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو التفات کی شرط مفقود ہونے کی وجہ سے ان دونوں مثالوں میں التفات نہ ہوگا اسی طرح مذکورہ قید کی وجہ سے نحن اللذون الخ بھی التفات سے خارج ہو جائے گا۔ اگرچہ اس میں متکلم نے ادلا تو اپنے آپ کو نحن ضمیر متکلم سے تعبیر کیا ہے اور پھر اللذون اسم غائب سے تعبیر کیا ہے اور خارج ہونے کی وجہ یہ ہی ہے کہ نحن ضمیر کے بعد اسم غائب کا آنا مقتضی ظاہر کے مطابق بھی ہے اور سامع کی امید کے مطابق بھی۔ لہذا شرط التفات نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات سے خارج ہوگا شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ ہم وہ ہیں جنہوں نے یوم نخیل میں غارت گری کرتے ہوئے صبح کی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس قید کے ذریعہ ایک نستعین، اصدنا اور انعمت بھی التفات سے خارج ہیں کیونکہ مالک یوم الدین (غائب سے) ایک نعبہ (خطاب) کی طرف عدول کرنے میں تو بلاشبہ التفات ہے، لیکن ایک نستعین ابدنا اور انعمت چونکہ اپنے سابقہ اسلوب یعنی ایک نعبہ کے اسلوب پر جاری ہیں اس لئے ان میں التفات نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یا ایہا اللذین آمنوا التفات کے قبیل سے ہے کیونکہ اللذین منادی ہونے کی وجہ سے خطاب کے اسلوب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور پھر آمنوا کو غائب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ آمنتم کہا جاتا، پس اسلوب کے بدل جانے اور تعبیر ثانی کے خلاف مقتضی ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات کے قبیل سے ہوگا، مگر شارح فرماتے ہیں کہ نحو کی کتاب میں اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ ان حضرات کا یہ خیال باطل ہے اور سہو پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ نحو یوں نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ موصول اسم تام نہیں ہوتا بلکہ وہ صلہ سے تام ہوتا ہے پس اگر موصول منادی ہو تو وہ تمام ہونے کے بعد خطاب کے مرتبہ میں ہوگا اور تمام ہونے سے پہلے غیبت کے مرتبہ میں ہوگا، پس یا ایہا اللذین آمنوا اذا قمتم الى الصلوٰۃ میں یا ایہا اللذین آمنوا چونکہ منادی تام ہے اس لئے یہ خطاب کے مرتبہ میں ہوگا۔ مگر صلہ یعنی آمنوا سے پہلے اللذین چونکہ منادی غیر تام ہے اس لئے یہ غائب کے مرتبہ میں ہوگا اور جب اللذین غائب کے مرتبہ میں ہے تو اس کے

بعد آئنا بصیغہ غائب سابقہ اسلوب پر جاری ہوگا، اور جب آئنا سابقہ اسلوب پر جاری ہے تو اس میں کسی طرح کا کوئی التفات نہ ہوگا۔

وَهَذَا إِنِّي إِلَيَّ لِنَفَاتٍ بِتَفْسِيرِ الْجَمْعِ مَوْسِرَ أَحْصَ مِنْهُ بِتَفْسِيرِ السَّكَكِ لِأَنَّ النُّقْلَ عِنْدَهُ أَعْمَرُ مِنْ أَنْ يَكُونَ فَذُو عَبْرَةٍ عَنْ مَعْنَى بِطَرِيقٍ مِنَ الطَّرِيقِ ثُمَّ بِطَرِيقٍ أُخَرَ أَوْ يَكُونَ مُقْتَضًى الظَّاهِرِ أَنْ يُعْبَرُ عَنْهُ بِطَرِيقٍ مِنْهَا فَتُرِكَ وَعُدِلَ عَنْهَا إِلَى طَرِيقٍ أُخَرَ فَيَتَحَقَّقُ إِلَيَّ لِنَفَاتٍ عِنْدَهُ بِتَفْسِيرِ وَاحِدٍ فَكُلُّ النِّفَاتِ عِنْدَهُمْ إِلَيَّ عِنْدَهُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كَمَا فِي تَطَاوُلِ لَيْلِكَ.

ترجمہ اور یہ التفات جمہور کی تفسیر کے ساتھ تفسیر سکا کی کے ساتھ التفات سے خاص ہے اس لئے کہ سکا کی کے نزدیک نقل کلام اس سے عام ہے کہ معنی کو طرق ثلاثہ میں سے ایک طریقہ کیساتھ تعبیر کیا گیا ہو پھر دوسرے طریقہ سے تعبیر کیا گیا ہو یا مقتضی ظاہر یہ ہو کہ اس کو ان طرق میں سے ایک طریقہ کے ساتھ تعبیر کیا جائے لیکن اس کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے دوسرے طریقہ کی طرف عدول کیا گیا پس سکا کی کے نزدیک ایک ہی تعبیر سے التفات متحقق ہو جائیگا پس ہر وہ جو جمہور کے نزدیک التفات ہے سکا کی کے نزدیک بھی التفات ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ تطاول لیلک میں ہے۔

تشریح مصنف نے سکا کی اور جمہور کی بیان کردہ تعریف التفات میں نسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں تعریفوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اس طور پر کہ جمہور نے التفات کی جو تعریف کی ہے وہ خاص مطلق ہے اور سکا کی نے جو تعریف کی ہے وہ عام مطلق ہے کیونکہ سکا کی کے نزدیک التفات کیلئے سبقت تعبیر شرط نہیں ہے بلکہ یہ بات عام ہے کہ ایک معنی کو پہلے ایک اسلوب اور ایک طریقہ سے ادا کیا گیا ہو اور پھر دوسرے طریقہ پر ادا کیا گیا ہو یا ابتداء ہی مقتضی ظاہر کے خلاف کلام کیا گیا ہو اور جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے، یعنی جمہور کے نزدیک یہ بات ضروری ہے کہ پہلے ایک اسلوب اختیار کیا گیا ہو اور پھر اس کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہو اگر ابتداء ہی کوئی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا جیسا کہ تطاول لیلک میں سکا کی کے نزدیک تو التفات ہے لیکن جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

الحاصل جہاں جمہور کے نزدیک التفات ہوگا وہاں سکا کی کے نزدیک تو ضرور التفات ہوگا لیکن جہاں سکا کی کے نزدیک التفات ہوگا وہاں جمہور کے نزدیک التفات کا ہونا ضروری نہیں ہے

جیسا کہ تطاول لیک میں سکا کی کے نزدیک تو التفات ہے مگر جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

مِثَالُ إِلَّا لِنَفَاتٍ مِنَ التَّكْمِ إِلَى الْخُطَابِ وَمَالِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَالَّذِي
تَرْجَعُونَ وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَرْجِعْ وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الْمُرَادَ مَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُونِي لَكِنَّا
عَبَّرَ عَنْهُمْ بِطَرِيقِ التَّكْمِ كَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ الشُّوقُ اجْزَأُ بَاقِي الْكَلَامِ
عَلَى ذَلِكَ الطَّرِيقِ فَعُدِلَ عَنْهُ إِلَى طَرِيقِ الْخُطَابِ فَيَكُونُ التَّفَاتُ عَلَى الدَّهْنِ
وَمِثَالُ إِلَّا لِنَفَاتٍ مِنَ التَّكْمِ إِلَى الْعُبِّيَةِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ
وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ لَنَا

ترجمہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال و مالی لا اعبدا لہذا فطرنی والیہ ترجعون ہے اور مقتضی ظاہر ارجع ہے اور بالتحقیق... مراد یہ ہے کہ تم کو کیا ہوا کہ تم عبادت نہیں کرتے لیکن جب اس کو بطریق تکلم تعبیر کیا گیا تو مقتضی ظاہر یہ تھا کہ باقی کلام کو اسی طریقہ پر لایا جاتا مگر اس سے خطاب کی طرف عدول کیا گیا پس یہ دونوں مذہب پر التفات ہوگا، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانحر اور مقتضی ظاہر لانا ہے۔

تشریح مصنف نے التفات کی مثالوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال حبیب بنجار کا یہ قول ہے و مالی لا اعبدا لہذا فطرنی والیہ ترجعون، حبیب بنجار نے اپنی کافر قوم کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تمہیں کیا ہو گیا کہ تم اپنے خالق کی عبادت نہیں کرتے حالانکہ تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے، اس آیت میں التفات اس طرح ہے کہ پہلے متکلم کا صیغہ (اعبد) ذکر کیا گیا اور پھر اس کو چھوڑ کر خطاب کا صیغہ (ترجعون) ذکر کیا گیا حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ واحد متکلم کے صیغہ کے ساتھ ارجع کہا جاتا، پس تکلم سے خطاب کی طرف یہ عدول سکا کی اور جمہور دونوں کے مذہب پر التفات ہے، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال یہ آیت ہے انا اعطیناک الکوثر فصل لربک وانحر، اس طور پر کہ حق جل مجدہ نے پہلے تو اپنے آپ کو متکلم کے صیغہ کے ساتھ ذکر فرمایا اور کہا انا اعطینا اور پھر خلاف مقتضی ظاہر اس اسلوب کو چھوڑ کر ربک اسم ظاہر یعنی غائب کے ساتھ تعبیر فرمایا کیونکہ ظاہر کا مقتضی یہ تھا کہ لربک کے بجائے لانا کہا جاتا

وَمِثَالُ إِلَّا لِنَفَاتٍ مِنَ التَّكْمِ إِلَى الْخُطَابِ إِلَى التَّكْمِ مَوْلُ الشَّاعِرِ لَشَعْرٍ طَعَابِكِ قَلْبُ

أَيُّ ذَهَبَ بِكَ فِي الْحَسَنِ طَرُوبٌ وَمَعْنَى طَرُوبٌ فِي الْحَسَنِ أَنَّ لَهُ طَرُوبًا فِي طَلَبِ
 الْحَسَنِ وَنِشَا طَرُوبًا مَرُودًا بِهَا بَعِيدَ الشَّيْبَابِ تَصْغِيرُ بَعْدَ الْقُرْبِ أَيْ حِينَ
 وَفِي الشَّيْبَابِ وَكَأَدَ يَنْصَرِمُ عَصْرُ طَرُوبٌ مُضَاتٌ إِلَى الْجُمْلَةِ الْمُفْعَلِيَّةِ أَعْنَى
 قَوْلُهُ كَانَ أَيْ قَرُبَ مَشِيئَتِي يُكَلِّفُنِي لَيْلِي فِيهِ التَّفَاتُ مِنَ الْخُطَابِ فِي بِكَ
 إِلَى التَّكَلُّمِ وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ يُكَلِّفُكَ وَفَاعِلٌ يُكَلِّفُنِي صَمِيرٌ لِلْقَلْبِ وَلَيْلِي
 مَفْعُولُهُ الشَّيْءُ وَالْمَعْنَى يُطَالِبُنِي الْقَلْبُ بِوَصْلِ لَيْلِي وَرُوحِي تُكَلِّفُنِي بِالشَّيْءِ
 الْمَفْعُولَانِيَّةِ عَلَى أَنَّهُ مُسْتَدٌّ إِلَى لَيْلِي وَالْمَفْعُولُ الشَّيْءُ مَحْذُوفٌ أَيْ شِدَائِدُ
 فِرَاقِهَا أَوْ عَلَى أَنَّهُ خِطَابٌ لِلْقَلْبِ فَيَكُونُ التَّفَاتُ أَخْرَجَ مِنَ الْعَمِيَّةِ إِلَى الْخُطَابِ
 وَمَحْذُوفٌ أَيْ بَعْدَ وَلَيْسَ أَيْ قُرْبِهَا وَعَادَتْ عَوَادٍ بَيْنَنَا وَخَطُوبٌ قَالَ الْمُرُوفِيُّ
 عَادَتْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلَتٌ مِنَ الْمُعَادَاةِ كَأَنَّ الصَّوْأَرَتِ وَالْحَطُوبَ
 صَارَتْ مُعَادِيَةً وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ عَادَ دَعْوَدُ أَيْ عَادَتْ عَوَادٍ وَعَوَائِقِي
 كَأَنَّكَ تَحُولُ بَيْنَنَا إِلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ قَبْلُ

ترجمہ اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال شاعر کا قول ہے۔ اے نفس تجھے ایسے قلب
 نے ہلاک کر دیا جو حسین عورتوں کی طلب میں خوش و خرم ہے اور طرُوب فی الحسن کے معنی یہ ہیں
 کہ اس کیلئے حسین عورتوں کی طلب میں خوشی اور ان سے دل بہلانے میں نشاط ہے شباب ختم ہونے
 کے کچھ بعد، بعد کی تصغیر ہے قرب کیلئے، جس وقت کہ شباب پیچھے ہو گیا اور ختم ہونے لگا، عمر
 طرف جملہ فعلیہ کی طرف مضات ہے یعنی اس کے قول حَانَ بمعنی قرب کی طرف، یعنی بوڑھا پے
 کے قریب وہ قلب مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے اس میں اس خطاب سے جو بک میں ہے
 تکلم کی طرف التفات ہے اور مقتضی ظاہر یکلفک کا ہے اور یکلفنی کا فاعل وہ صمیر ہے جو قلب
 کی طرف راجع ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور معنی ہیں کہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ
 کرتا ہے اور تاء فوقانیہ کے ساتھ تکلفنی روایت کیا گیا ہے اس بنا پر کہ یہ لیلیٰ کی طرف مستند
 ہے اور مفعول ثانی محذوف ہے یعنی اس کی جدائی کے مصائب یا اس بنا پر کہ یہ قلب کیلئے
 خطاب ہے لہذا دوسرا التفات ہوگا غیبت سے خطاب کی طرف اور حال یہ ہے کہ لیلیٰ کا قرب
 بہت بعید ہو چکا ہے اور ہمارے درمیان شدائد اور موانع لوٹ آئے ہیں مرزوقی نے کہا عادت
 معادات سے فاعلت کے وزن پر بھی ہو سکتا ہے گویا شدائد اور مصائب اس سے دشمنی کرنے لگے
 اور عاد لیور سے بھی ہو سکتا ہے یعنی شدائد اور موانع ہمارے درمیان اس حالت کی طرف

لوٹ آئے ہیں جس حالت پر وہ پہلے تھے،

تشریح اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال عقلم بن عبدہ عجل کا وہ شعر ہے جس میں اس نے حارث بن جبلة غسانی کی مدح کی ہے۔ طحاہ قلب فی احسان طروب: بعید الشباب عمر حان مشیب۔ یکلفنی لیلیٰ وقد شط ولیہا: وعادت عواد بیننا خطوب، طی یطی، لے جانا کا فاعل اس کا فاعل ہے، احسان حسین عورتیں، طروب قلب کی صفت ہے اور فی احسان طروب کے متعلق ہے، طروب اس خفت کو کہا جاتا ہے جو انسان کو شدت سرور یا شدت حزن کی وجہ سے عارض ہوتی ہے۔ بقول تفتازانی طروب فی احسان کے معنی ہیں کہ قلب کیلئے حسین عورتوں کی طلب اور ان کو بہلانے پھسلانے میں خوشی اور نشاط ہے بُعید، بعد کی تصغیر ہے جو تھوڑے سے بعد پر دلالت کرتا ہے، عصر، ظرف ہے اور جبلة فعلیہ یعنی حان کی طرف مضاف ہے مشیب بڑھاپا، شط، دور ہوا، ولیہا، ایام قرب عواد، حوادث، خطوب، امور عظیمہ بقول امام مرزوقی، عادت یا معادات سے ہے دشمنی کرنا یا خود سے ہے رجوع کرنا، شعر کا ترجمہ یہ ہے اے جان من جوانی کے کچھ ہی بعد مست کرنے والادل تجھ کو حسین عورتوں میں لے گیا جس وقت کہ بڑھاپا قریب ہو گیا وہ قلب مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے حالانکہ لیلیٰ کے قرب کا زمانہ بہت دور ہو چکا اور ہمارے درمیان حوادث اور موانع عود کر آئے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس شعر میں خطاب سے تکلم کی طرف التفات اس طرح ہے کہ شاعر نے یک میں خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر یکلفنی میں یا، متکلم لاکر خلاف مقتضی ظاہر تکلم کا اسلوب اختیار کیا ہے کیونکہ مقتضی ظاہر یکلفک ہے، یکلفنی کا فاعل قلب ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول یا، متکلم ہے اور مطلب یہ ہے کہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ کر رہا ہے، بعض لوگوں نے اس کو تا، کیساتھ تکلفنی پڑھا ہے اس صورت میں لیلیٰ اس کا فاعل ہوگا اور مفعول ثانی شائد محذوف ہوگا اور اس صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تکلفنی میں قلب کو خطاب ہو اور لیلیٰ مفعول ثانی ہو اور ترجمہ یہ ہو کہ، اے قلب تو مجھ کو لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے اس صورت میں دوسرا التفات ہوگا یعنی غیبت سے خطاب کی طرف اس طور پر کہ شروع میں قلب اسم ظاہر لاکر غیبت کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر تکلفنی میں قلب کیلئے تا، خطاب لاکر دوسرا اسلوب اختیار کیا ہے۔

وَمِثَالُ الْإِلْتِفَاتِ مِنَ الْخُطَابِ إِلَى الْعُيَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى حَقًّا إِذَا كُنْتُمْ فِي الْعُنْكَ وَخَبَرْتُمْ بِهِمْ وَالْعِيَّاسُ بِكُمْ وَمِثَالُ الْإِلْتِفَاتِ مِنَ الْعُيَّةِ إِلَى التَّكْلِيفِ قَوْلُهُ تَعَالَى

وَاللّٰهُ الَّذِي ارْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتَنِّيْٓرُ مَسَاجِدَافُ مَقْتَضٰى الظَّاهِرِ سَاقَهُ اُنٰى سَاقِ
اللّٰهُ تَعَالٰى ذٰلِكَ الشَّحَابِ وَاَجْرًاۙ اِىٰى بَلَدٍ مَّيِّتٍ وَمِثَالُ الْاَلِفِ لِقَاتٍ مِّنَ الْغَيْبَةِ
اِىٰى الْخُطَابِ مَوْلَاهُ تَعَالٰى مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ اِىٰى الْاَلِفِ نَعْبُدُ وَمَقْتَضٰى الظَّاهِرِ اِيَّاهُ

ترجمہ اور خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول حتیٰ اذا کنتم فی الفلک
وہرین بہم ہے حالانکہ قیاس یکم ہے، اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا
قول واللہ الذی ارسل الریاح فتیر سما با فسقناہ ہے اور مقتضی ظاہر ساقہ ہے یعنی اللہ نے اس بادل کو
ہنکا یا اور اس کو مردہ شہر کی طرف لے گیا، اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا
قول مالک یوم الدین ایاک نعبد ہے حالانکہ مقتضی ظاہر ایاہ ہے۔

تشریح مصنف نے خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول حتیٰ اذا
کنتم پیش کیا ہے کیونکہ اس آیت میں اولاً تو کنتم کہہ کر خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اور
پھر بہم کہہ کر یعنی ضمیر غائب لاکر غیبت کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے حالانکہ قیاس اور ظاہر کا مقتضی یہ
تھا کہ ضمیر خطاب لاکر یکم کہہ جاتا، اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال میں یہ آیت واللہ
الذی ارسل پیش کی ہے۔ اس طور پر کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اولاً تو اپنے آپ کو اسم ظاہر
کے ساتھ تعبیر کیا ہے جو غائب کے حکم میں ہے اور پھر سقناہ میں ضمیر متکلم کے ساتھ تعبیر کیا ہے حالانکہ
مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ساقہ اللہ کہا جاتا۔ اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال میں
آیت مالک یوم الدین پیش کی ہے اس آیت میں التفات اس طرح ہے کہ پہلے تو باری تعالیٰ کو اسم
ظاہر (مالک یوم الدین) کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور پھر ایاک نعبد میں خطاب کے ساتھ تعبیر
کیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ایاک کے بجائے ایاہ کہا جاتا۔

وَوَجْهَهُ اٰى وَجْهٌ حُسْنِ الْاَلِفَاتِ اَتَ الْكَلَامِ اِذَا نُقِلَ مِّنْ اُسْلُوْبٍ اِلٰى اُسْلُوْبٍ
كَانَ ذٰلِكَ الْكَلَامُ اَحْسَنَ ظَرْفِيَةً اٰى تَجْدِيْدًا اَوْ اِحْدَاثًا مِّنْ طَرِيْقِ الثُّبُوْبِ
لِيَسْطِ السَّامِعَ وَكَانَ اَكْثَرُ اَنْبَا ظَالِلًا مَّغَاءٍ اِلَيْهِ اٰى اِلٰى ذٰلِكَ الْكَلَامِ لَا تَ
لِيَكُنْ جَدِيْدًا وَهٰذَا وَجْهٌ حُسْنِ الْاَلِفَاتِ عَلٰى الْاِحْلَاقِ

ترجمہ اور حسن التفات کی وجہ یہ ہے کہ کلام جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف
نقل کیا جائے گا تو یہ کلام جدت کے اعتبار سے اچھا ہوگا قطریۃ طریۃ الثوب سے ماخوذ ہے

سامع کی نشاط کے لئے اور اس کلام کی طرف متوجہ کرنے کی وجہ سے زیادہ تنبیہ کرنا والا ہے اس لئے کہ ہر جدید چیز کیلئے لذت ہوتی ہے اور حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے۔

شارح نے وجہ کے بعد حسن کا لفظ مقدر مان کر بتا دیا کہ التفات حسن ہے اور اس کے حسن کی وجہ یہ ہے کہ جب کلام ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل کیا جائے گا تو اس کلام میں جدت اور نیا پن پیدا ہوگا اور جدت کی وجہ سے وہ کلام عمدہ ہوگا اور عمدہ ہونے کی وجہ سے سامع کے اندر نشاط پیدا ہوگا۔

حاصل یہ کہ سامع کے اندر نشاط پیدا کرنے کیلئے کلام کے اندر التفات کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ التفات کی صورت میں سامع اس کلام کو سننے کی طرف زیادہ متوجہ ہوگا کیونکہ ہر جدید چیز لذت دہوتی ہے اور ہر لذیذ چیز سننے کی طرف آدمی متوجہ ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے ہر التفات میں متعلق ہو جائیگی۔

وَقَدْ مُخْتَمِتُ مَوَاقِعَهُ يَلْطَأُفَ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ الْعَامِّ كَمَا فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ
تَابَ الْعَبْدُ إِذَا ذَكَرَ الْحَقِيقَ بِالْحَمْدِ عَنْ قَلْبٍ حَاضِرٍ بَعْدَ ذَلِكَ الْعَبْدُ مِنْ نَفْسِهِ
مُعَرَّكَاً لِلْإِثْبَالِ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى ذَلِكَ الْحَقِيقِ بِالْحَمْدِ وَكُلَّمَا أُجْرِيَ عَلَيْهِ صِفَةٌ
مِنْ تِلْكَ الصِّفَاتِ الْعِظَامِ قَوِيَ ذَلِكَ الْمُعَرَّكَ أَنْ يُؤْخَذَ إِلَى خَاتِمَتِهَا
أَيْ خَاتِمَةِ تِلْكَ الصِّفَاتِ يَعْنِي مَا لَيْسَ يَوْمَ الدِّينِ الْمُسْتَفِيدَةُ أَنَّهُ أَيْ ذَلِكَ الْحَقِيقُ
بِالْحَمْدِ مَا لَيْسَ إِلَّا مُرَكَّبٌ فِي يَوْمِ الْجَزَاءِ لِأَنَّهُ أَضْيَفَ مَا لَيْسَ فِي يَوْمِ الدِّينِ
عَلَى طَرِيقِ الْإِتْسَاعِ وَالْمَعْنَى عَلَى الظَّرْفِيَّةِ أَيْ مَا لَيْسَ فِي يَوْمِ الدِّينِ وَالْمَفْعُولُ
مَحْدُودٌ دَلَالَةً عَلَى التَّعْيِيمِ فَجَبْنَاهُ يُوجِبُ ذَلِكَ الْمُعَرَّكَ لِنَسَاهِيهِ فِي الْقُوَّةِ
الْإِثْبَالِ عَلَيْهِ أَيْ إِثْبَالِ الْعَبْدِ عَلَى ذَلِكَ الْحَقِيقِ بِالْحَمْدِ وَالْخُطَابِ بِتَخْصِيصِهِ
بِغَايَةِ الْخُصُوعِ وَالْإِسْتِعَانَةِ فِي الْمُهَيَّمَاتِ قَالُوا فِي تَخْصِيصِهِ مُتَعَلِّقٌ بِالْخُطَابِ
يُقَالُ خَالِصَتُهُ بِالِدُّعَاءِ إِذَا دَعَوْتَ لَهُ مَوَاجَهَةً وَعَايَةً الْخُصُوعِ هُوَ مَعْنَى الْعِبَادَةِ
وَعُمُومُ الْمُهَيَّمَاتِ مُسْتَفَادٌ مِنْ حَدَثِ مَفْعُولٍ لِنَسْتَعِينُ وَالتَّخْصِيصُ مُسْتَفَادٌ
مِنْ تَمَيُّزِ الْمَفْعُولِ قَالُوا لِلطَّيْفَةِ الْمُخْتَصِّ بِهَا مَوْقِعٌ هَذَا لِإِلْتِقَاءِ هِيَ أَنَّ فِيهِ
تَنَبُّهًا عَلَى أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَخَذَ فِي الْقِرَاءَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قِرَآنُهُ عَلَى رَجَاءٍ بَعْدَ
مِنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ الْمُعَرَّكَ الْمَذْكُورَ

ترجمہ

اور کبھی التفات کے مواقع اس وجہ عام کے علاوہ دوسرے لطائف کے ساتھ مختص ہوتے ہیں جیسا کہ سورۃ فاتحہ میں اس لئے کہ بندہ مستحق حمد کو جب قلب حاضر سے یاد کرے گا تو وہ بندہ اپنے دل میں اس مستحق حمد کی طرف متوجہ ہونے کا ایک محرک پائیگا اور جب جب اس مستحق حمد پر ان بڑی بڑی صفات میں سے ایک ایک صفت ذکر کرے گا تو وہ محرک قوی ہوتا چلا جائیگا یہاں تک کہ معاملہ ان صفات کے خاتمہ یعنی مالک یوم الدین تک پہنچے ہو جائے گا، جو اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ وہ مستحق حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے کیونکہ مالک کی یوم دین کی طرف بطریق مجاز اصناف کی گئی ہے اور معنی ظرفیت پر ہیں یوم جزاء میں مالک ہے، اور تعمیم پر دلالت کرنے کی وجہ سے مفعول محذوف ہے پس اس وقت یہ محرک انتہائی قوی ہونے کی وجہ سے اس مستحق حمد پر بندے کے متوجہ کرنے کو واجب کرے گا اور غایت درجہ خشوع خضوع اور جملہ مہمات میں استعانت کو خاص کرنے کے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کرے گا پس بتخصیصہ میں باد خطاب کے ساتھ متعلق ہے بولا جاتا ہے فاطبہ، بالذات جب تو اس کو مشافہتہ پکارے اور غایت خضوع ہی عبادت کے معنی ہیں اور عیون مہمات نستعین کے مفعول کے حذف سے مستفاد ہے اور تخصیص مفعول کی تقدیم سے مستفاد ہے پس وہ لطیف جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے وہ یہ ہے کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اس کی قرأت کا ایسے طریقہ پر ہونا ضروری ہے کہ وہ اپنے دل میں اس محرک مذکور کو محسوس کرے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ حسن التفات کی جو عام وجہ بیان کی گئی ہے التفات کے بعض مواقع پر اس وجہ عام کے علاوہ بھی لطائف یعنی محاسن اور دقائق پائے جاتے ہیں یعنی ان بعض مواقع میں جن میں التفات پایا جاتا ہے کبھی لطیفہ سابقہ کے علاوہ دوسرا لطیفہ بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ سورۃ فاتحہ میں التفات ہے کہ مالک یوم الدین تک غائب کے صیغے ہیں اور پھر اس کے بعد خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اس التفات کی ایک وجہ تو وہ ہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے اس کے علاوہ سورۃ فاتحہ میں ایک نکتہ یہ ہے کہ جب بندے نے الحمد للہ کہا اور حضور قلب کیساتھ مستحق حمد کا ذکر کیا تو یہ بندہ اپنے دل میں ایک ایسا محرک محسوس کرے گا جو اس کو اس مستحق حمد کی طرف متوجہ کرنے پر ابھارے گا۔ پھر جب یہ بندہ رب العالمین، الرحمن الرحیم جیسی بڑی بڑی صفات ذکر کرے گا تو یہ محرک اور زیادہ قوی ہو گا حتیٰ کہ جب یہ بندہ اس مالک یوم الدین تک پہنچے گا جو اس بات کا فائدہ دے گا کہ یہ مستحق حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے تو اس وقت یہ محرک چونکہ انتہائی قوی ہو گیا اس لئے بندے کو اس مستحق حمد کی طرف متوجہ کرنے کو واجب کرے گا یعنی اس پر دلالت کرے گا کہ مستحق حمد کی طرف متوجہ ہونا واجب اور لازم ہے اور یہ محرک اس بات کو واجب کرے گا کہ بندہ اپنی

تمام مہمات میں استغانت کے سلسلہ میں انتہائی خشوع اور خضوع کے ساتھ اسی متقی حمد کو مخاطب بنائے اس کے علاوہ کو مخاطب نہ بنائے۔

شارح کہتے ہیں کہ مالک یوم الدین میں مالک کی یوم الدین کی طرف اضافت مجازاً ہے ورنہ حقیقت میں یوم الدین طرف ہے اور معنی ہیں مالک فی یوم الدین۔ اور بتخصیصہ کا بار خطاب سے متعلق ہے شارح کہتے ہیں کہ غایت حضور ہی عبادت کی حقیقت ہے اور عموم مہمات نستین کے مفعول کے محذوف ہونے سے مستفاد ہے اور آیا کہ یعنی مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ سے تفصیل مستفاد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ لطیف جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے یہ ہے کہ اس التفات میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اپنے اندر اس محرک کو محسوس کرے۔

وَلَمَّا انْجَزَ الْكَلَامُ إِلَى خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَوْ رَدْعُهُ أَقْسَامٍ مِنْهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ مَبَاحِثِ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ فَقَالَ وَمِنْ خِلَافِ الْمُقْتَضَى أَيْ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ تَلَقَّى الْمُخَاطَبُ إِضَاحَةً الْمُسْتَدِّ إِلَى الْمَفْعُولِ أَيْ تَلَقَّى الْمُتَكَلِّمُ الْمُخَاطَبَ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُهُ الْمُخَاطَبُ وَالْبَاءُ فِي بَغَيْرٍ لِلتَّعْدِيدِ وَفِي بِحَمَلٍ كَلَامُهُ لِلتَّسْبِيحَةِ أَيْ إِنَّمَا تَلَقَّاهُ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُهُ بِسَبَبِ أَنَّهُ حَمَلَ كَلَامَهُ أَيْ الْكَلَامَ الصَّادِرَ عَنْ الْمُخَاطَبِ عَلَى خِلَافِ مُرَادِهِ أَيْ مُرَادِ الْمُخَاطَبِ وَإِنَّمَا حَمَلَ كَلَامَهُ عَلَى خِلَافِ مُرَادِهِ تَنَبُّهُهُ لِلْمُخَاطَبِ عَلَى أَنَّهُ أَيْ ذَلِكَ الْغَيْرُ هُوَ الْوَلِيُّ بِالْقُصْدِ وَالْإِرَادَةِ كَقَوْلِ الْقَبْرِ لِلْحَجَّاجِ وَقَدْ قَالَ الْحَجَّاجُ لَهُ أَيْ لِلْقَبْرِ قَوْلِي خَالَ كَوْنِ الْحَجَّاجِ مُتَوَعِّدًا إِيَّاهُ لَأَحْمِلَنَّكَ عَلَى الْأَذْهِمِ بَعْنِي الْمَيْدَ هَذَا مَقُولٌ قَوْلِ الْحَجَّاجِ مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَذْهِمِ وَالْأَشْهَبِ هَذَا مَقُولٌ قَوْلِ الْقَبْرِ قَوْلِ الْقَبْرِ فَأَبْرَأَ وَعِيدَ الْحَجَّاجِ فِي مَعْرِضِ الْوَعْدِ وَتَلَقَّاهُ بِغَيْرِ مَا يَتَرَقَّبُ بِأَنَّهُ حَمَلَ الْأَذْهِمَ فِي كَلَامِهِ عَلَى الْفَرَسِ الْأَذْهِمِ أَيْ الَّذِي غَلَبَ سَوَادُهُ حَتَّى ذَهَبَ الْبَيَاضُ وَضَمَّ إِلَيْهِ الْأَشْهَبَ أَيْ الَّذِي غَلَبَ بَيَاضُهُ وَمُرَادُ الْحَجَّاجِ إِنَّمَا هُوَ الْقَبْرُ فَتَنَبَّهَ عَلَى أَنَّ الْحَمْلَ عَلَى الْفَرَسِ الْأَذْهِمِ هُوَ الْوَلِيُّ بِأَنَّهُ يَحْمِلُهُ الْأَمِيرُ أَيْ مَنْ كَانَ مِثْلُ الْأَمِيرِ فِي السُّلْطَانِ أَيْ الْغَلْبَةِ وَبَسْطَةِ الْيَدِ أَيْ الْكُزْمِ وَالْمَالِ وَالنِّعْمَةِ فَجَدِي بِأَنَّهُ يَصِفُهُ أَيْ يُعْطِي مِنْ أَصْغَدَهُ لَا أَنْ يَصْفُوهُ أَيْ يُفْسِدَهُ مِنْ صَفَدِهِ.

ترجمہ

اور جب کلام خلاف مقتضی ظاہر تک پہنچ گیا تو مصنف اس کی چند قسمیں اور لائے اگرچہ وہ مباحث مسند الیہ سے نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا، اور خلاف مقتضی ظاہر میں سے مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے (یہ) مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے اس چیز کے علاوہ کہ جس کا مخاطب انتظار کرتا ہے، اور بغیر میں باء تعدیہ کیلئے ہے، اور کجمل کلامہ میں باء سبقت کیلئے ہے یعنی متکلم نے مخاطب کے سامنے اس چیز کے علاوہ کو پیش کیا ہے جس کا مخاطب منتظر ہے اس سبب سے کہ متکلم نے اس کے کلام کو یعنی اس کلام کو جو مخاطب سے صادر ہوا ہے مخاطب کی مراد کے خلاف پر محمول کیا ہے اور اس کے کلام کو اسکی مراد کے خلاف پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ وہ غیر قصد اور ارادہ کے زیادہ لائق ہے جیسے حجاج سے قبعثری کا قول اس حال میں کہ حجاج نے قبعثری کو دھکی دیتے ہوئے کہا میں تجھ کو ادہم یعنی قید پر سوار کروں گا یہ حجاج کے قول کا مقولہ ہے امیر جیسا آدمی کالے اور سفید گھوڑے پر سوار کرتا ہے یہ قبعثری کا مقولہ ہے پس قبعثری نے حجاج کی وعید کو وعدے کی صورت میں ظاہر کیا اور اس کے انتظار کے خلاف مواجہت کی اس سبب سے کہ اس کے کلام میں لفظ ادہم کو فرس ادہم پر محمول کیا ہے یعنی وہ گھوڑا جس کی سیاہی اتنی غالب ہو کہ سفیدی ختم ہو جائے اور قبعثری نے ادہم کے ساتھ اشہب کو ملا لیا اشہب وہ گھوڑا جس پر سفیدی غالب ہو حالانکہ حجاج کی مراد سیڑھی تھی، پس قبعثری نے اس بات پر تنبیہ کی کہ فرس ادہم پر محمول کرنا اولیٰ ہے بایں طور کہ امیر اس کا ارادہ کرے یعنی جو شخص غلبہ، سخاوت، مال اور نعمت میں امیر کی طرح ہے اس کے لئے مناسب یہ ہیکہ وہ عطا کرے یُصَفِّد اصفد سے ہے بمعنی عطا کرنا نہ یہ کہ وہ قید کرے یُصَفِّد، صغده سے ہے بمعنی قید کرنا۔

تشریح

شارح نے فرمایا ہے کہ مصنف کا کلام مسند الیہ کے ان حالات میں تھا جو حالات مقتضی ظاہر کے مطابق ہوں لیکن ذکر مسند الیہ کے ان حالات تک پہنچ گیا جو حالات مقتضی ظاہر کے خلاف ہیں چنانچہ مصنف نے مسند الیہ میں مقتضی ظاہر کے خلاف کی بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں یہاں سے مصنف نے خلاف مقتضی ظاہر کی ایسی چند صورتیں ذکر کی ہیں جن کا تعلق مسند الیہ کے مباحث سے نہیں ہے، منجملہ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب کے سامنے اس کے انتظار اور امید کے برخلاف بات پیش کرے اور متکلم مخاطب کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرے اور مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرے کہ تو نے اپنے کلام سے جو مراد لیا ہے وہ تیری شایان شان نہیں ہے بلکہ تیری شایان شان وہ ہے جس پر میں نے تیرے کلام کو محمول کیا ہے جیسا کہ جب حجاج بن یوسف نے قبعثری کو دھکی دیتے ہوئے کہا لاجلک علی الادہم، اور حجاج نے

ادہم سے مراد قید اور بیڑی لی یعنی میں تجھ کو بیڑی پر سوار کروں گا یعنی تیرے پیروں میں بیڑیاں ڈلوادوں گا، تو اس کے جواب میں قبعثری نے کہا مثل الامیر کھیل علی الادہم والاشہب، اور قبعثری نے حجاج کی مراد کے برخلاف ادہم سے کالا گھوڑا مراد لیا اور اس کے ساتھ اشہب بھی ملا دیا یعنی سفید گھوڑا، پس قبعثری نے حجاج کی وعید کو وعدہ کی صورت میں پیش کیا اور اس کے انتظار اور امید کے برخلاف یہ کہا کہ امیر تو ادہم اور اشہب گھوڑے ہی پر سوار کرتا ہے یعنی امراء جو صاحب سلطنت اور صاحب سخادت اور مال و نعمت کے مالک ہوتے ہیں ان کے لائق یہ ہی ہے کہ داد و ہش کریں یہ کہ وہ لوگوں کو بیڑیاں ڈلوائیں۔

شارح نے متن کی تشریح میں فرمایا ہے کہ تلمیخی مخاطب میں مخاطب تلمیخی مصدر کا مفعول ہے اور یہ اضافت مصدر الی المفعول کے قبیل سے ہے اور فاعل المتکلم ہے اور کجمل کلامہ میں باء سببیہ ہے۔

ادہم وہ گھوڑا ہے جس میں سیاہی کا اس قدر غلبہ ہو کہ اس کی سفیدی ختم ہو جائے اور اشہب وہ گھوڑا ہے جس میں سفیدی غالب ہو، یصفیٰ ماخوذ از اصفد باب افعال عطاء کرنا اور یصفد ماخوذ از صفد باب ضرب، بیڑی ڈالنا۔

خوارج :- دسوتی میں حجاج اور قبعثری کے اس واقعہ کی تفصیل اس طرح مذکور ہے، قبعثری رؤساء عرب اور فضلاء عرب میں سے تھا اور اس کا تعلق خوارج سے تھا۔ ایک مرتبہ یہ چند دستوں کے ساتھ انگور کے باغ میں بیٹھا تھا، لوگوں نے حجاج کا ذکر کیا تو اس نے کہا، اللہم سود وجہہ و اقطع عنقه واسفنی من دمه، یہ خبر حجاج کو پہنچ گئی حجاج نے اس سے کہا یہ بات تو نے کہی ہے اس نے کہا ہاں، لیکن میری مراد اس سے آپ نہیں ہیں بلکہ سبز انگور ہے یعنی میں نے یہ کہا ہے کہ اے اللہ انگور کو کالا کر دے، یعنی پکا دے اور پھر اس کو توڑ دے اور پھر اس کے شیرے سے مجھ کو سیراب کر دے، مگر اس جواب سے حجاج مطمئن نہیں ہوا چنانچہ اس نے کہا لاصلت علی الادہم والاشہب، حجاج نے حجاج کی مراد کے خلاف پر محمول کرتے ہوئے کہا مثل الامیر کھیل علی الادہم والاشہب، حجاج نے اس سے کہا، ولیک انہ لحدید تو بر باد ہو ادہم سے میری مراد حدید لوہا یعنی بیڑی ہے لیکن قبعثری نے اس کو بھی حجاج کی خلاف مقصد پر محمول کرتے ہوئے کہا ان یون الحدید خیر من ان یون بلیدا حدید یعنی تیز رفتار ہونا بلید ہونے سے بہتر ہے یہ سن کر حجاج نے اپنے ملازمین سے کہا اس کو اٹھاؤ چنانچہ انہوں نے قبعثری کو اٹھا لیا قبعثری نے کہا سبحان الذی سخر لنا هذا وما کننا لامقرنین یہ سن کر حجاج نے کہا اکیونچے زمین پر ڈال دو چنانچہ انہوں نے ڈال دیا قبعثری نے کہا ہنہا خفتناکم و فیہا نعیدکم حجاج قبعثری کی حاضر جوابی سے اس قدر متاثر ہوا کہ حجاج نے اس کو انعام دیا اور خلعت سے نوازا۔

أَوِ السَّائِلِ عَطْفٌ عَلَى الْمُخَاطَبِ أَيْ تَلَقُّى السَّائِلِ بِغَيْرِ مَا يَطْلُبُ بِتَرْجِيهِ سَوْأِهِ
مَنْزِلَةً غَيْرَهُ أَيْ غَيْرَ ذَلِكَ السُّؤَالِ تَسْيِيهَا لِلْسَّائِلِ عَلَى أَنَّهُ أَيْ ذَلِكَ الْغَيْرُ
أَلَّا وَلِي بِحَالِهِ أَوِ الْمُهْمُّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْهَلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ
لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ سَأَلُوا عَنْ سَبَبِ اخْتِلَافِ الْقَمَرِ فِي زِيَادَةِ النُّورِ وَنَقْصَانِهِ
فَأَجَبُوا بِبَيَانِ الْغُرُوضِ مِنْ هَذَا الْاِخْتِلَافِ وَهُوَ أَنَّ الْهَلَّةَ يَحْسَبُ ذَلِكَ
الْاِخْتِلَافُ مَعَالِمَ يَوْقُتُ بِهَا النَّاسُ أُمُورَ هُمْ مِنَ الْعُمَارِ عِ وَالْمَتَاجِرِ وَمَجَالِ
الدُّيُونِ وَالصُّوَرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَمَعَالِمُ الْحَجَّ يَعْرِفُ بِهَا وَقْتَهُ وَذَلِكَ لِلتَّنْبِيهِ
عَلَى أَنَّ الْأَوَّلَى وَالْآخِرَةَ أَنْ يَسْأَلُوا عَنْ ذَلِكَ وَلَا يَسْأَلُوا عَنِ السَّبَبِ
لَا تَلَهُمْ لَيْسُوا أَمِنْ يَطْلُبُونَ بِسُهُولَةٍ عَلَى ذَوَاتِ عِلْمِ الْهَيْئَةِ وَلَا يَتَعَلَّقُ لَهُمْ
بِهِ غَرَضٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينِ
وَالْحَقِيقِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ سَأَلُوا عَنْ بَيَانِ مَا يُنْفِقُونَ
فَأَجَبُوا بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ تَسْيِيهَا عَلَى أَنَّ الْمُهْمُّ هُوَ السُّؤَالُ عَنْهَا لِأَنَّ التَّفَقُّهَ
لَا يَتَعَدَّدُ بِهَا إِلَّا أَنْ تَمَّعَ مَوْقِعَهَا -

ترجمہ

اوسائل کا عطف مخاطب پر ہے یعنی سائل کے سامنے اس کے علاوہ کو پیش کرنا جس
کو وہ طلب کرتا ہے اس کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر سائل کو اس بات
پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ غیر ہی اس کے حال کے مناسب یا ضروری ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول
آپ سے لوگ چاندوں کی تحقیق کرتے ہیں آپ فرمادیجئے وہ لوگوں کے لئے وقت ہیں اور حج کے لئے
صحابہ نے نور کی کمی زیادتی کے سلسلہ میں چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا پس ان کو اس
اختلاف کے فائدے کو بیان کرنے کے ساتھ جواب دیا گیا اور وہ یہ ہے کہ چاند اس اختلاف
کے اعتبار سے علامتیں ہیں کہ لوگ اس کے ذریعہ سے اپنے امور یعنی کھیتی، تجارت، دیون کی
ادا کیگی، روزہ وغیرہ کے اوقات متعین کرتے ہیں اور اسی کے ذریعہ حج کا وقت معلوم کرتے
ہیں اور یہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ سائلین کے لئے اولیٰ اور النسب یہ تھا کہ وہ ان
غرض کے بارے میں سوال کریں اور سبب کے بارے میں سوال نہ کریں اس لئے کہ وہ ان لوگوں
میں سے نہیں ہیں جو علم ہیئت کی باریکیوں پر آسانی سے مطلع ہو سکیں اور نہ ان کی اس کے
ساتھ کوئی غرض متعلق ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا خرچ کریں
آپ فرمادیجئے کہ تم جو کچھ مال خرچ کرو تو وہ مال باپ، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں کے

لئے ہے، صحابہ نے خرچ کی مقدار دریافت کی تو ان کو مصارف کے بیان کے ساتھ جواب دیا گیا، اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے اسی کے بارے میں سوال کرنا اہم تھا، کیونکہ خرچ معتبر نہیں ہوتا مگر یہ کہ وہ اپنے مصارف میں واقع ہو۔

تشریح غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت تو تعلق مخاطب ہے جس کا بیان گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا گیا اور ایک صورت تعلق السائل ہے جس کو یہاں بیان کرنا چاہتے ہیں، تعلق مخاطب اور تعلق السائل کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعلق السائل سوال پر مبنی ہوتا ہے اور تعلق مخاطب سوال پر مبنی نہیں ہوتا، تعلق السائل کا حاصل یہ ہے کہ سائل جس چیز کے بارے میں دریافت کرنا چاہتا ہے مجیب اس کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سوال سے متعلق جواب نہیں دیتا بلکہ اس کے علاوہ دوسری بات جواب میں ذکر کرتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ اس صورت میں جواب سوال کے مطابق نہیں ہو گا حالانکہ جواب کا سوال کے مطابق ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سوال کی دو قسمیں ہیں (۱) جدلی (۲) تعلیمی، سوال جدلی کے لئے تو یہ بات ضروری ہے کہ جواب اس کے مطابق ہو لیکن سوال تعلیمی کے لئے جواب کا مطابق ہونا ضروری نہیں ہے یعنی سوال تعلیمی میں مجیب جواب میں سائل کے سوال کی رعایت نہیں کرتا بلکہ اس کے حال کی رعایت کرتا ہے جیسے طبیب کا علاج مریض کے حال پر مبنی ہوتا ہے اس کے سوال پر مبنی نہیں ہوتا لہذا طبیب کا علاج مریض کے سوال کے مخالف ہو سکتا ہے پس اگلی مثالوں میں سوال عن الاصلۃ اور سوال عن النفقہ اسی قبیل سے ہے یعنی سوال تعلیمی ہی کے قبیل سے ہے کیونکہ سوال کرنے والے مسلمان ہیں اور جس سے سوال کیا گیا وہ نبی ہے اور نبی اپنی امت کیلئے حکیم اور طبیب کے مرتبہ میں ہوتا ہے لہذا اس کا جواب سائل کے حال کے مطابق ہو گا نہ کہ سوال کے مطابق۔

الحاصل تعلق السائل میں سائل کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر سائل کے سامنے اس کی طلب کے برخلاف جواب دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ سائل کو اس بات پر تنبیہ کر دیا جائے کہ وہ غیر ما یطلب ہی اس کے حال کے مناسب ہے یعنی اس کی طلب اور سوال کے برخلاف مجیب نے جو جواب دیا ہے وہی اس کے مناسب ہے یا تو اس لئے کہ اس میں اس جواب کو سمجھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے جس کے بارے میں اس نے سوال کیا ہے یا اس جواب میں اس کیلئے کوئی فائدہ نہیں ہے اور یا وہ جواب جو اس کو دیا گیا ہے اہم اور ضروری ہے یعنی سائل کے لئے دو سوال ہیں ایک وہ جو اس نے دریافت کیا ہے اور مجیب نے اس کے بارے میں جواب نہیں دیا ہے دوم وہ جو اس نے دریافت نہیں کیا ہے اور مجیب نے اس کے بارے میں

میں جواب دیا ہے، سائل کے لئے تو دونوں ہی سوال اہم ہیں لیکن عجیب نے اس کی طلب اور سوال کے برخلاف جواب دے کر بتلادیا کہ اس کے نزدیک ثانی اہم ہونا چاہئے تھا جس کے بارے میں سوال نہیں کیا گیا، اول جس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے وہ اہم نہ ہونا چاہئے تھا۔ فاضل مصنف نے تعلق السائل کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال تو جواب کے اولیٰ اور انسب ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے اور دوسری مثال جواب کے اہم ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے، پہلی مثال کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا کہ چاند کی روشنی کے گھٹنے اور بڑھنے کے اعتبار سے چاند کے اختلاف کا کیا سبب ہے یعنی چاند گھٹنا بڑھتا کیوں ہے؟۔ شارح نے سائل کو اجماع کا صیغہ مافوق الواحد کے اعتبار سے ذکر کیا ہے کیونکہ مردی ہے کہ یہ سوال معاذ بن جبل اور ربیعہ بن غنم انصاری نے کیا تھا چنانچہ کہا تھا، یا رسول اللہ ما بال اهلل یبدو دقیقا مثل الخیط ثم یرید حتی یمتیٰ لیستوی ثم لا یرال یقص حتی یعود کما بدأ، ملاحظہ کیجئے ان حضرات نے چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا تھا مگر ان کو جواب میں سبب نہیں بتلایا گیا بلکہ اس کے فوائد اور وہ ثمرات بیان فرمائے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ چاند کے اختلاف کا فائدہ یہ ہے کہ لوگ اس کے ذریعہ زراعت، تجارت، ادائیگی دیون، روزہ، حج، مدت حمل، عدت اور حیض وغیرہ کے اوقات معلوم کر لیتے ہیں اگر چاند کا یہ اختلاف نہ ہوتا تو ان چیزوں کے اوقات کا معلوم کرنا دشوار ہو جاتا پس ان کے اس سوال کے برخلاف یہ جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کر دی گئی کہ ان لوگوں کے حال کے مناسب یہ ہی تھا کہ یہ لوگ اختلاف اہلہ کے فوائد اور ثمرات دریافت کرتے اور اس کے سبب کے بارے میں دریافت نہ کرتے کیونکہ اختلاف اہلہ کے سبب کے ساتھ اولاً تو کوئی دینی غرض وابستہ نہیں ہے اور پھر یہ مسئلہ علم سیلت کا ہے یہ لوگ بآسانی علم ہیئت کے دقائق پر مطلع نہیں ہو سکتے ہیں۔

دوسری مثال جس میں اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ جو جواب ہم نے دیا ہے اس کے بارے میں دریافت کرنا اہم تھا تم نے جو سوال کیا ہے وہ اہم نہیں ہے) یہ ہے کہ صحابہ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خرچ کریں یعنی یہ سوال کیا تھا کہ کتنی مقدار خرچ کریں یا کون سی جنس سے خرچ کریں یا دونوں کے بارے میں سوال کیا تھا، ان حضرات کے سامنے ان کے سوال کے برخلاف مصارف بیان کر دیئے گئے چنانچہ فرمایا کہ خرچ تو کچھ بھی کرو اور کتنا بھی کرو لیکن مصارف یہ ہیں ان میں خرچ کرو، ماں باپ، رشتہ دار، یتامی، مساکین، مسافر، آیت میں والدین کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفلی صدقہ مراد ہے صدقہ مفروضہ مراد نہیں ہے یہاں سائلین کے سوال کے برخلاف جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ نفقہ کی مقدار اور جنس کے بارے میں سوال کرنا اہم نہیں ہے بلکہ اس کے

مصارف کے بارے میں سوال کرنا اہم ہے اور ضروری ہے کیونکہ نفع اسی وقت قبول ہوگا جبکہ اس کو صحیح مصرف میں خرچ کیا گیا ہو نفع تھوڑا ہو یا زیادہ اور کسی بھی جنس سے ہو اور اگر نفع زیادہ ہو مگر صحیح مصرف میں خرچ نہ کیا گیا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور وہ عند اللہ مقبول نہ ہوگا،
الحاصل مصارف کے بارے میں سوال چونکہ اہم تھا اس لئے جواب میں مصارف ہی ذکر کئے گئے مال کی مقدار یا اس کی جنس بیان نہیں کی گئی۔

وَمِنْهُ أَيْ زَمَانٌ خِلَافَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ التَّعْيِيرُ عَنِ الْمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ بِمَقْظَدِ الْمَاضِي
تَنْبِيْهَا عَلَى تَحَقُّقِ وَقُوعِهِ نَحْوُ وَيَوْمَ يُفْخُ فِي الصُّورِ فَصَيِّقُ مَنْ فِي السَّنَوْبِ وَمَنْ
فِي الْأَرْضِ بِمَعْنَى يَصْعَقُ وَمِثْلُهُ التَّعْيِيرُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِمَقْظَدِ اسْمِ الْفَاعِلِ كَقَوْلِهِ
تَعَالَى وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ مَكَانٌ يَمُوتُ وَنَحْوُهُ التَّعْيِيرُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِمَقْظَدِ اسْمِ
الْمَفْعُولِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ مَكَانٌ يَجْمَعُ وَهَهُنَا بَحَثٌ
وَهُوَ أَنَّ كُلَّ مَنْ اسْمُهُ الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُولُ فَدَيُّكَوْتُ بِمَعْنَى لَا سَتَقْبَالُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ
ذَلِكَ بِحَسَبِ أَصْلِ الْوَضْعِ فَدَيُّكَوْتُ كُلٌّ مِنْهَا وَأَقْبَحُ فِي مَوْجِدِهِ وَأَسَدٌ عَلَى حَسَبِ
مُقْتَضَى الظَّاهِرِ وَالْجَوَابُ أَنَّ كُلَّ مِنْهَا حَقِيقَةٌ فِيمَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ وَقُوعُ الْوَضْعِ
وَقَدْ اسْتَعْمَلَ هَهُنَا فِيمَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مَجَازًا تَنْبِيْهَا عَلَى تَحَقُّقِ وَقُوعِهِ

ترجمہ اور مقتضی ظاہر کے خلاف کے قبیل سے معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ ادا کرنا ہے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے، اور جس دن صور بھونکا جائیگا تو زمین و آسمان والوں کے ہوش اڑ جائیں گے (یہاں) صعق، بصعق کے معنی میں ہے اور اسی کے مثل مستقبل کو اسم فاعل کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، اور دین واقع ہے (یہاں) واقع، یقع کی جگہ میں ہے اور اسی کے مثل مستقبل کو اسم مفعول کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وہ دن جس میں لوگوں کو اکٹھا کیا جائے گا (یہاں مجموع) جمع کی جگہ میں ہے، اور یہاں ایک بحث ہے وہ یہ کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں ہوتا ہے اگرچہ یہ اصل وضع کے اعتبار سے نہیں ہے، پس ان میں سے ہر ایک اپنے موقع میں واقع ہوگا (اور) مقتضی ظاہر کے مطابق وارد ہوگا اور جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس معنی میں حقیقت ہے جس میں وقوع و وصف متحقق ہے اور یہاں مجازاً غیر متحقق میں استعمال کیا گیا ہے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کے لئے۔

تشریح

غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا جائے یعنی وہ معنی جس کا وقوع آئندہ زمانے میں ہوگا اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنا بھی مقتضی ظاہر کے خلاف ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معنی کے متحقق الوقوع ہونے پر تنبیہ ہو جائے یعنی معنی مستقبل کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ اس لئے تعبیر کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ آئندہ زمانے میں اس معنی کا تحقق یقینی ہے جیسے قرآن میں ہے یوم یفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض، اس آیت میں صعق ماضی یصعق کے معنی میں ہے یعنی صعق اور ہوش اڑنے کا وقوع قیامت میں ہوگا مگر چونکہ اس کا وقوع یقینی اور متحقق ہے اس لئے اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا، اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر معنی مستقبل کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وان الذین لو اقع جزاء قیامت کے دن حاصل ہوگی یہاں واقع اسم فاعل، یقع کی جگہ پر مستعمل ہے یعنی جزاء جو آئندہ زمانے میں حاصل ہوگی اس کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر معنی مستقبل کو اسم مفعول کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ذالک یوم مجموعہ الناس میں مجموعہ کی جگہ مستعمل ہے، یعنی لوگوں کا اکٹھا ہونا قیامت میں ہوگا مگر اس کو اسم مفعول کے صیغہ کیساتھ تعبیر کیا گیا ہے، وہلہنا سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے اگرچہ یہ اس کے وضعی اور حقیقی معنی نہیں ہیں، اور جب اسم فاعل اور اسم مفعول معنی مستقبل میں استعمال ہوتے ہیں تو مذکورہ دونوں آیتوں میں اسم فاعل اور اسم مفعول اپنے موقع میں واقع ہوں گے اور مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہوں گے، اور جب یہ دونوں مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہیں تو ان کو خلاف مقتضی ظاہر کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول مایحقق فیہ وقوع الوصف یعنی حال اور ماضی میں تو حقیقت میں یعنی حال اور ماضی کے معنی میں ان دونوں کا استعمال حقیقت ہے اور مالم یحقق یعنی مستقبل میں مجاز ہے اور معنی مجازی بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہوتے ہیں پس اس جگہ اسم فاعل اور اسم مفعول کو مالم یحقق یعنی معنی مستقبل میں مجاز استعمال کرنا بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہے اور ایسا اسی لئے کیا گیا ہے تاکہ معنی مستقبل کے وقوع کے متحقق ہونے پر تنبیہ ہو جائے۔

وَمِنْهُ اَيُّ وَمِنْ خِلَافٍ مُّقْتَضَى الظَّاهِرِ الْمُنْكَرُ وَهُوَ اَنْ يُجْعَلَ اَحَدُ اجْزَاءِ الْكَلَامِ
مَكَانَ الْآخِرِ وَالْآخِرُ مَكَانَهُ، نَحْوُ عَرَضَتْ النَّفْسُ عَلَى الْحَوْضِ مَكَانَ عَرَضَتْ الْحَوْضُ

عَلَى النَّاتَةِ أَيْ ظَهَرَتْ عَلَيْهَا لِتَشْرِبَ وَقِيلَ أَيْ الْقَلْبُ السَّكَائِيُّ مُطْلَقًا وَقَالَ
 ابْنُهُ مِمَّا يُؤْسِرُ السَّكْلَامَ مَلَا حَةً وَرَكَدَةً عَيْرُهُ أَيْ غَيْرُ السَّكَائِيِّ مُطْلَقًا لِأَنَّهُ
 عَكْسُ الْمُعْطَلُوبِ وَتَقْيِضُ الْمُقْصُودِ وَالْحَقُّ أَنَّهُ إِنْ تَحَقَّقَ إِنْغِيَارُ اللَّطِيفِ غَيْرِ الْمَلَا حَةِ
 الَّتِي أَوْسَرَتْهَا نَفْسُ الْقَلْبِ قَبْلَ كَقَوْلِهِ **لِشَعْرٍ** وَمَهْمَةٌ أَيْ مَعَارِفَةٌ مُعْتَبَرَةٌ أَيْ
 مُتَكَوِّنَةٌ بِالْمُعْتَبَرَةِ أَرْجَاؤُهُ : أَلْطَرَامُهُ وَنَوَاحِيهِ جَمْعُ الرَّجَاءِ - مُقْصُورًا كَانَ لَوْنُ
 أَرْضِهِ سَمَاوُهُ : عَلَى حَذَبِ الْمُضَافِ أَيْ لَوْنُهَا أَيْ لَوْنُ السَّمَاءِ خَالِصٌ رَاغٍ الْآخِرُ
 مِنْ بَابِ الْقَلْبِ وَالْمَعْنَى كَأَنَّ لَوْنَ سَمَاءِ عِ لِعَبْرَتِهَا لَوْنُ أَرْضِهِ وَالْإِنْغِيَارُ
 اللَّطِيفُ هُوَ الْمُبَالِغَةُ فِي وَضْعِ لَوْنِ السَّمَاءِ لِعَبْرَةٍ حَتَّى كَانَتْ صَارِيحِيَّةً
 يُشَبِّهُ بِهِ لَوْنُ الْأَرْضِ فِي ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْأَرْضَ أَصْلَ فِيهِ .

ترجمہ اور خلاف مقتضی ظاہر کے قبیل سے قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے ایک کو
 دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو اس کی جگہ کر دیا جائے، جیسے عرشت الناقۃ علی الخوض، عرشت الخوض
 علی الناقۃ کی جگہ میں، یعنی میں نے خوض کو ادنیٰ کے سامنے پیش کیا تاکہ وہ پانی پئے، قلب کو سکاکی نے
 تو مطلقاً قبول کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ کلام میں ملاحت پیدا کرتا ہے اور سکاکی کے علاوہ اس
 کو مطلقاً رد کیا ہے کیونکہ وہ عکس مطلوب اور تقیض مقصود ہے اور حق یہ ہے کہ اگر قلب اعتبار
 لطیف کو متضمن ہو اس ملاحت کے علاوہ جس کو نفس قلب نے پیدا کیا ہے تو وہ قلب قبول کر لیا
 جائے گا جیسے روبرابن الججاج کا قول ہے بہت سے جھیل میدان میں جن کے اطراف دجوانب گرد
 آلود ہیں، ارجاء بمعنی اطراف دجوانب رجا بالقصر کی جمع ہے گویا اس کی زمین کی رنگت اس کے
 آسمان کی طرح ہے، مضاف مخدوف ہے یعنی آسمان کے رنگ کی طرح، پس آخری مصرعہ قلب کے
 قبیل سے ہے اور معنی یہ ہیں کہ اس کے آسمان کا رنگ اس کے غبار آلود ہونے کی وجہ سے اس کی
 زمین کے رنگ کی طرح ہے، اور اعتبار لطیف غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کے رنگ کے وصف
 میں مبالغہ کرنا ہے، گویا آسمان اس طور پر ہو گیا کہ غبار آلود ہونے میں زمین کے رنگ کو اس کیساتھ
 تشبیہ دیا جائے، باوجودیکہ اس میں زمین اصل ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت قلب ہے اور قلب کا مطلب یہ
 ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے پہلے جز کو دوسرے جز کی جگہ اور دوسرے جز کو پہلے جز
 کی جگہ رکھ دیا جائے، یہ واضح رہے کہ محض تبدیلی مکان کا نام قلب نہیں ہے بلکہ جب پہلے جز کو دوسرے
 جز کی جگہ رکھا جائے گا تو اس کے لئے دوسرے جز کا حکم بھی ثابت ہو گا اور جب دوسرے جز کو پہلے

جز کی جگہ رکھا جائیگا تو اس کے لئے پہلے جز کا حکم ثابت ہوگا، جیسے عرضت اکحوض علی الناقۃ اس مثال میں حوض اور ناقۃ نفس عرض میں تو دونوں شریک ہیں مگر حوض کے لئے حرف جر کے واسطہ کے بغیر عرض ثابت ہے لہذا حوض معروض ہوگا (جس کو پیش کیا گیا ہے) اور ناقۃ کے لئے بواسطہ حرف جر عرض ثابت ہے لہذا ناقۃ معروض علیہا ہوگا (جس پر پیش کیا گیا ہے) اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا، میں نے حوض کو ناقۃ پر پیش کیا ہے یعنی پانی پینے کیلئے حوض کو ناقۃ کے سامنے پیش کیا ہے پس جب اس مثال میں قلب کیا جائیگا اور یوں کہا جائیگا عرضت الناقۃ علی اکحوض تو جو حکم یعنی معروض ہونا حوض کے لئے ثابت تھا وہ حکم ناقۃ کیلئے ثابت ہوگا اور جو حکم یعنی معروض علیہا ہونا ناقۃ کیلئے ثابت تھا وہ حکم حوض کے لئے ثابت ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے ناقۃ کو حوض پر پیش کیا ہے۔

الحاصل عرضت الناقۃ علی اکحوض میں قلب ہے اور یہ اصل میں عرضت اکحوض علی الناقۃ تھا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معروض علیہ کے لئے ذی شعور اور ذی اختیار ہونا ضروری ہے تاکہ وہ معروض کی طرف رغبت کرے یا اس سے نفرت کرے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ حوض اور ناقۃ میں ناقۃ ذی شعور اور ذی اختیار ہے لہذا اصل یہ ہی ہے کہ ناقۃ معروض علیہا ہو اور ناقۃ، عرضت اکحوض علی الناقۃ میں معروض علیہا ہے لہذا عرضت اکحوض علی الناقۃ اصل ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر کے مطابق ہوگا اور جب عرضت اکحوض علی الناقۃ مقتضی ظاہر کے مطابق ہے تو اس کا قلب یعنی عرضت الناقۃ علی اکحوض بلاشبہ مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا۔

فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ علامہ سکا کی نے قلب کو مطلقاً قبول کیا ہے یعنی قلب اعتبار لطف کو مستغن ہو یا اعتبار لطف کو مستغن نہ ہو سکا کی کے نزدیک بہر صورت مقبول ہے اور سکا کی نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ قلب کلام میں ملاحۃ اور عمدگی پیدا کرتا ہے پس اس ملاحۃ اور عمدگی کی وجہ سے قلب مقبول ہوگا اور سکا کی کے علاوہ دوسرے حضرات قلب کو مطلقاً رد کرتے ہیں خواہ اعتبار لطف کو مستغن ہو یا مستغن نہ ہو اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ قلب میں عکس مطلوب اور نقیض مقصود ہوتا ہے پس مقصود کے بدل جانے کی وجہ سے قلب مطلقاً مردود ہوگا۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ حق بات یہ ہیکہ اگر قلب اس ملاحۃ کے علاوہ تو نفس قلب سے پیدا ہوئی ہے کسی اعتبار لطف کو مستغن ہے تو وہ قلب مقبول ہے اور اگر اعتبار لطف کو مستغن نہیں ہے تو مردود ہے، اعتبار لطف کو مستغن ہونے کی مثال رو بہ بن العجاج کا یہ شعر ہے ہ وہمۃ مغبرۃ ارجاؤد کات لون ارضہ سماؤد :- واو یعنی رب، مہمتہ ایسا جنگل جس میں گھاس اور پانی نہ ہو، مغبرۃ غبار آلود ارجاؤد رجا کی جمع ہے اطراف و جوارب، سماؤد میں مضاف محذوف ہے۔ ترجمہ بہت سے جنگل ایسے ہیں جن کے اطراف و جوارب غبار آلود ہیں گویا ان کی زمین کا رنگ ان کے آسمان کا رنگ ہو گیا

اس شعر کا دوسرا مصرعہ باب قلب سے ہے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کا رنگ زمین کے رنگ کے مشابہ ہو یعنی آسمان کا رنگ مشبہ اور زمین کا رنگ مشبہ ہو اور وجہ تشبیہ غبار آلود ہونا ہو لیکن شاعر نے قلب کیا اور زمین کے رنگ کو مشبہ اور آسمان کے رنگ کو مشبہ بہ قرار دیا اور یہاں اعتبار لطیف آسمان کے غبار آلود ہونے میں مبالغہ پیدا کرنا ہے یعنی آسمان اس قدر غبار آلود ہے کہ وہ اس درجہ میں ہو گیا کہ اس کے ساتھ زمین کے رنگ کو تشبیہ دیجائے حالانکہ غبار آلود ہونے میں زمین اصل ہے نہ کہ آسمان۔

وَالْأَيُّ وَإِنَّ لَمْ يَتَضَمَّنْ اِعْتِبَارًا لَطِيفًا مَّا دَلَّ بِكَ عَنْهُ عُدُولٌ عَنْ مُتَضَعِ الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ نَكْتَةٍ يَتَضَمَّنُ بِهَا كَقَوْلِهِ **شعر** فَلَمَّا أَنْ جَرَى سَمْنٌ عَلَيْهِمَا كَمَا طَيَّنْتُ بِالْعَدَنِ أَيْ الْقَصْرِ السِّيَاعَا : أَيْ الطَّيْنُ الْمَحْلُوطُ بِالتَّيْنِ وَالْمَعْنَى كَمَا طَيَّنْتُ الْعَدَنُ بِالسِّيَاعِ يَقَالُ طَيَّنْتُ السَّطْحَ وَالتَّبِيْعَ وَالتَّعَابِلَ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ يَتَضَمَّنُ مِنَ الْمُتَابَعَةِ فِي وَصْفِ السَّاحَةِ بِالسَّمْنِ مَا لَا يَتَضَمَّنُ قَوْلُنَا كَمَا طَيَّنْتُ الْعَدَنُ بِالسِّيَاعِ لِإِيْمَانِهِ أَنَّ السِّيَاعَ قَدْ بَلَغَ مِنَ الْعَظْمِ وَالْكَثْرَةِ إِلَى أَنْ صَارَ يَمُزِلُ لِقَا الْأَصْلِ وَالْعَدَنُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ كَالسِّيَاعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَدَنِ

ترجمہ اور اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو مردود ہو گا کیونکہ یہ مقتضی ظاہر سے بغیر معتد بہ نکتہ کے عدول کرنا ہے جیسے عمرو بن سلیم ثعلبی کا قول ہے جب اونٹنی پر موٹا پا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لپیپ دیا ہو فدن محل سیاع وہ گارا جس میں بھوسا ملا ہوا ہو اور معنی یہ ہیں جیسے تو نے مکان کو گارے سے لپیپ دیا ہو بولا جاتا ہے میں نے چھت اور مکان کو لپیپ دیا اور قائل یہ بات کہہ سکتا ہے کہ اس شعر میں قلب اونٹنی کے مٹاپے میں اس مبالغہ کو متضمن ہے جس کو ہمارا قول کما طینت الفدن بالسیاع متضمن نہیں ہے کیونکہ قلب یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ گارا موٹائی اور زیادتی کی وجہ سے بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل اس کے مقابلہ میں بمنزلہ گارے کے ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اگر قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو وہ قلب مردود ہو گا کیونکہ اس صورت میں کسی معتد بہ نکتہ کے بغیر مقتضی ظاہر سے عدول کرنا لازم آتا ہے حالانکہ بغیر کسی نکتہ کے مقتضی ظاہر سے عدول ناجائز ہے اس کی مثال عمرو بن سلیم ثعلبی کا یہ شعر ہے فلما ان جرى سمن عليها : کما طینت بالفدن الیما شعر میں ان زائدہ ہے اور جری ظہر کے معنی میں ہے سمن بکسر السین وفتح المیم ہزال کی ضد یعنی موٹایا، طین لبینا، فدن محل، سیاع گارا

جس میں سمجھو سہ ملا ہوا ہو، شاعر نے اونٹنی کے مٹاپے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب اونٹنی پر موٹاپا ظاہر ہو گیا جیسا کہ تو نے محل سے گارے کو لیپ دیا ہو، شاعر کی غرض یہ ہے کہ ناذہ موٹائی میں اس مکان کی طرح ہے جس کو گارے سے لیپ دیا گیا ہو۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلوب سے کیونکہ شاعر نے کہا ہے کہ محل سے گارے کو لیپا ہے حالانکہ محل سے گارے کو نہیں لیپا جاتا بلکہ گارے سے محل کو لیپا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے طینت السطح والبیت میں نے چھت اور گھر کو لیپ دیا ہے مگر چونکہ یہ قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہے اس لئے مردود ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ سابقہ شعر کی طرح یہ شعر بھی مبالغہ کو متضمن ہے یعنی شاعر نے اونٹنی کے موٹاپے میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے یہ قلب کیا ہے یعنی جس طرح گارا اپنی موٹائی اور کثرت میں اس قدر بڑھ گیا کہ گارا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل بمنزلہ گارے کے ہو گیا اسی طرح اونٹنی کا موٹاپا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور اصل اونٹنی موٹاپے کے مرتبہ میں ہوئی۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ مبالغہ قلب کی صورت میں تو حاصل ہوتا ہے لیکن اگر بغیر قلب کے کما طینت الفدن بالسیاح کہا جاتا تو یہ مبالغہ حاصل نہ ہوتا۔

الحاصل جب یہ قلب بھی اعتبار لطیف یعنی مبالغہ کو متضمن ہے تو یہ قلب بھی مردود ہوگا۔

لَبَنَّا قَبْلَ مَنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتَبَ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

۱۹ ربیع الاول یوم الاحد ۱۴۱۵ھ



تَدیمی کُتُب خانہ

آرام باغ - کراچی

قُوْتُ الْاَحْيَا

شرح اردو

نُورُ الْاَنْفَالِ

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب کمر و ڈوی

استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

گیارہویں صدی ہجری کے متبر عالم، صوفی و مرتاض، فقیہ دوراں، مفسرِ ملت
شیخ احمد الملقب بہ مُلّا جیون کی ”نور الانوار“ اپنی مقبولیت، افادیت
اہمیت اور گونا گوں خصوصیات کی وجہ سے مقبولِ خاص و عام ہے۔ بڑوں
سے اس کتاب پر اردو میں کوئی تعلیق نہیں آئی جو اُسے درسی قالب میں ڈھال دے
مؤلف موصوف نے اصل کتاب کو با اعراب کیا ہے اور بھر مناسب انداز پر اس کے
اغلاق کو حل کیا ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل پر کھل کر بحث کی ہے۔

ناشر

مدنی کتب خانہ - آرام باغ - کراچی ۱

فیضِ سبحانی

شرح اُردو

منتخب الحسامی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب کُرڈوی

استاذ حدیث از العلوم وقف دیوبند

حسام الدین محمد بن محمد بن عمر متوفی ۷۴۲ھ کی تالیف منتخب الحسامی اپنی جامعیت افادیت، اہمیت اور گونا گوں خصوصیات کی وجہ سے نصاب کی اہم ترین کتاب ہے اور مقبول خاص و عام ہے۔ اب تک اس کتاب پر اُردو زبان میں کوئی ایسی قابل ذکر شرح نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے۔ مؤلف مومنوں نے عربی عبارات کو بااعراب بنا کر اس کے اغلاق کو عام فہم انداز پر حل کیا ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل پر کھل کر بحث کی ہے۔

:- ناشر :-

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ کراچی ۷۱